وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا الایۃ القرآن

نَضَّرَ اللّٰهُ اِمْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيْثًا فَحَفِظَهٗ وَاَدَّاهُ كَمَا سَمِعَ (الحدیث)

احسان الباری

لفہم البخاری

املائی تقریر شیخ الحدیث امام اہلسنت حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر مدظلہ

مکتبہ صفدریہ
نزد مدرسہ نصرۃ العلوم
گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

وَمَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۔ الاٰیۃ القرآن

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيْثًا فَحَفِظَهٗ وَاَدَّاهُ كَمَا سَمِعَ ۔ الحدیث

◎

پڑھتا ہے بخاری جو بلا عشقِ محمد ﷺ
آتا ہے بخار اس کو بخاری نہیں آتی!

اِحْسَانُ الْبَارِیْ لِفَهْمِ الْبُخَارِیْ

والدِ محترم حضرۃ مولانا ابو الزاہد محمد سرفراز خان صاحب صفدر شیخ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ طلبۂ حدیث سے بخاری شریف کی تدریس کے وقت جو علمی مضامین پہلے سالہا سال تک زبانی بیان کرتے رہے جنکو باذوق حضرات تحریر کرتے رہے اور پھر علالت اور پیرانہ سالی کی وجہ سے بجائے زبانی املاء کے حضرۃ مولانا سعید الرحمٰن علوی فاضل مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی ۱۳۸۵ھ کی ضبط اور تحریر کردہ کاپی کو سامنے رکھ کر بقید حروف چند اہم ابحاث املاء کرواتے رہے، اب ایک خاص ترتیب سے مزید اضافات اور حواشی کے ساتھ افادۂ علماء کرام اور طلباء عظام کے لیے طبع کرایا جارہا ہے بعض بعض مقامات میں راقم الحروف کے حوالے اور اضافات اور حواشی بھی شامل ہیں۔ اگر کسی صاحبِ علم کو اس میں کوئی معقول علمی غلطی نظر آئے تو تصحیح کے لیے اطلاع دینے والے کا شکریہ ادا کیا جائیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

العبد: رشید الحق خان عابد بن شیخ الحدیث حضرۃ مولانا محمد سرفراز خان صفدر دام مجدہم

طبع ششم (۵).........اکتوبر ۲۰۰۹ء

نام کتاب.........احسان الباری

مؤلف.........امام اہل سنت شیخ الحدیث

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ

مطبع.........مکی مدنی پرنٹرز لاہور

تعداد.........ایک ہزار (۱۰۰۰)

قیمت.........-/۸۰ (اسی روپے)

ناشر.........مکتبہ صفدریہ نزد مدرسہ نصرۃ العلوم گھنٹہ گھر گوجرانوالہ

فہرست

احسان الباری

حرفِ آغاز

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ۔ اَمَّا بَعْدُ!

دینِ اسلام کا مدار قرآن کریم کے بعد حدیث شریف پر ہے اور تمام کتبِ حدیث میں صحتِ سند اور دیگر بعض مزایا اور خصائص کے لحاظ سے جو درجہ اور رتبہ اَلْجَامِعُ الْمُسْنَدُ الصَّحِیْحُ لِلْبُخَارِیؒ کو حاصل ہے وہ اور کسی کتاب کو حاصل نہیں ہے۔ اُمّت کے لیے آسان کرنے کے لیے قدیمًا وحدیثًا بہت سے شروح وحواشی کے ذریعہ اس کی علمی وتحقیقی خدمات ہوئی ہیں اور تعلیم وتدریس کے ذریعہ پختہ کار اور کہنہ مشق اساتذہ کرام اور محدثینِ عظام نے اس سلسلہ کی جو کاوشیں کی ہیں اور بحمداللہ تعالیٰ اب بھی اکنافِ عالم میں ہو رہی ہیں وہ کسی مدرس عالم سے مخفی نہیں ہیں۔ قرآنِ کریم، حدیثِ شریف، فقہ اسلامی اور دیگر دینی علوم کی نشر واشاعت کی جو بھی دارالعلوم دیوبند اور اس کی ذیلی شاخوں نے کی ہے وہ بھی کسی منصف مزاج عالم سے اوجھل نہیں باقی رہا متعصب تو وہ "میں نہ مانوں" کے سوا کچھ نہیں کہے گا۔ ملک کی تقسیم سے قبل مشترک ہندوستان میں دورۂ حدیث شریف چند ہی مدارس میں ہوتا تھا جن میں حدیث پڑھانے والے حضرات ماہرِ فن اور راسخ فی العلم ہوتے تھے اور ان مدارس سے فارغ ہونے والوں میں علمی قابلیت کے علاوہ تقویٰ ورع اور خدا خوفی کی بہترین عادات بھی ہوتی تھیں اور ان میں ذہنی اعتبار سے اجتماعیت

اور یکسانیت بھی اعلیٰ درجہ پر تھی اپنے بزرگوں پر انہیں اعتماد اور دلوں میں انکی قدر و منزلت ہوتی تھی ان میں فروعی اختلافات، ذاتیات اور انانیت بہت کم بلکہ صفر کے برابر تھی اب تو اِعْجَابُ کُلِّ ذِیْ رَأْیٍ بِرَأْیِہٖ کا دور ہے اور اپنی ناقص رائے کو بزور صحیح قرار دینے والوں کی بھی کوئی کمی نہیں ہے اور اب تو ہر مدرسہ حکومت کی مالی امداد کے بل بوتے پر دار العلوم اور الجامعۃ سے کم موسوم ہونے پر آمادہ ہی نہیں اور جگہ جگہ دورۂ حدیث شریف شروع کرادیا گیا ہے گو ایک دو ہی پڑھنے والے کیوں نہ ہوں؟ اور بعض طلبہ ھدایۃ النحو کی صحیح عبارت پڑھنے سے بھی قاصر ہوتے ہیں بلکہ خود بعض استادِ حدیث علمِ حدیث کے ابجد سے بھی واقف نہیں ہوتے اور علمِ حدیث کے متعلق ضروری اصطلاحات سے بھی نابلد ہوتے ہیں۔ اگر یہ سلسلہ یوں ہی رہا تو شدید خطرہ ہے کہ آنے والی نسلیں تشتّت وافتراق کا شکار ہونے کے علاوہ اسلام کی دقیق اور بنیادی کتابیں سمجھنے سے قاصر ہوں گی۔ یہ بات مدارس کے جیّد اور ذمہ دار حضرات علماء کرام کی خصوصی توجہ کے قابل ہے کہ ہر مقام پر دورۂ حدیث پڑھانے والوں کو اجتماعیت کا سبق دیں، ہر فن اور ہر علم میں پختہ کار اساتذہ کا اپنا اپنا ملکہ اور تجربہ ہوتا ہے جو کام ماہر ایک گھنٹہ میں کرسکتا ہے وہ ناتجربہ کار اور انجان پورے دن میں بھی نہیں کرسکتا۔ بحمد اللہ تعالیٰ راقم اثیم نے بخاری شریف دار العلوم دیوبند میں شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سیّد حسین احمد صاحب مدنیؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) اور شیخ الادب حضرت مولانا محمد اعزاز علی صاحبؒ (المتوفی ۱۳۷۴ھ) سے پڑھی ہے۔ ان حضرات نے بخاری شریف کی ابتداء میں جو بنیادی باتیں اور اصطلاحات بتائیں انھیں اور اُن پر کچھ مزید اضافات کے ساتھ جو راقم اثیم کے مطالعہ میں آتے رہے بسالہا سال تک زبانی املاء کراتا رہا اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق طلبۂ حدیث لکھتے رہے اس سلسلہ میں بخاری شریف کی تشریح کی ضبط و تحریر کردہ دو کاپیاں زیادہ قابلِ اعتماد ہیں۔ اوّل حضرت مولانا حافظ عزیز الرحمٰن صاحب فاضل نصرۃ العلوم مولوی فاضل وایف اے بی جو نصرۃ العلوم میں کئی

سال کامیاب مدرس بھی رہے لیکن انکی کاپی نہایت ہی مختصر ہے۔ دوسری حضرت مولانا محمد سعید الرحمٰن صاحب علوی فاضل نصرۃ العلوم کی ہے اور اس میں کچھ ابحاث زیادہ ہیں اور ہر سال کسی نہ کسی بحث اور حوالے کا اضافہ ہوتا ہی رہا اور ہوتا ہی رہتا ہے بعض احباب کی شدید التجا اور بے حد اصرار سے اسے شائع کیا جا رہا ہے انکی تسوید اور ترتیب و اضافہ کے لیے راقم اثیم نے عزیزم حافظ قاری مولوی رشید الحق خان عابد سابق مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم کو متعین کیا، اس نے محنت کے ساتھ اور مزید کچھ اضافات کے ساتھ اس کو مرتب کیا۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزاء فی الدارین، علم حدیث کی حجیت، علم حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت اور دیگر کئی ضروری اصطلاحات اور حضرت امام بخاریؒ کے ضروری حالات، صحیح بخاری کا درجہ کتاب الوحی اور کتاب الایمان کی ضروری ابحاث اس میں باحوالہ قارئین کرام کو ملیں گی اور بعض حوالے اصل عبارات میں اس میں درج ہیں کہ کتب کی طرف مراجعت آسان ہو، اور چونکہ یہ علماء کرام اور دورہ حدیث شریف میں شریک طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے اس لیے بعض مقامات پر عربی اور فارسی عبارات کے تراجم نہیں کیے گئے کیونکہ وہ بخوبی ان کو سمجھ سکتے ہیں انکی طرف تو صرف انکی توجہ مبذول کرائی گئی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ سب کے لیے اسے مفید اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔

(آمین ثم آمین)

وصلی اللہ تعالیٰ وسلم علی خاتم الانبیاء والمرسلین و علی آلہ واصحابہ وازواجہ وذریاتہ وجمیع اتباعہ الی یوم الدین۔

احقر الناس:

ابوالزاہد محمد سرفراز خان صفدر

صدر مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ وخطیب مرکزی جامع مسجد اہل السنۃ والجماعۃ گکھڑ

۲۲ رجب ۱۴۰۸ھ مطابق ۱۲ مارچ ۱۹۸۸ء

حُجِّیتِ حدیث کی بحث

جس طرح قرآن کریم دینی مسائل میں حُجّت ہے اسی طرح حدیث شریف بھی حجّت ہے۔ اس پر قرآنی دلائل

پہلی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ○ اگر نبی علیہ السّلام کا فیصلہ حجّت نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ تعبیر نہ فرماتے حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ بلکہ یوں تعبیر ہوتی: حَتّٰى يُحَكِّمُوا الْقُرْاٰنَ ۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ○ اس سے معلوم ہوا کہ مومنوں پر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور مومنوں میں سے اُولِی الْاَمْر کی اطاعت بھی لازم ہے، یعنی اگر تنازع اور اختلاف ہو تو اس تنازع اور اختلاف کے بعد فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ کے الفاظ میں تصریح ہے کہ اپنے اختلاف کو اللہ تعالیٰ کی طرف یعنی اس کی کتاب کی طرف اور رسول کی طرف لوٹاؤ جب زندہ ہوں، ان کے تشریف لے جانے کے بعد ان کی

سُنّت کی طرف لوٹاؤ اس آیتِ کریمہ میں بھی آپؐ کی اطاعت اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف فیصلہ لوٹانے کو مدارِ ایمان ٹھہرایا گیا ہے۔

تیسری دلیل

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ○ قُلْ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکٰفِرِیْنَ ○

اگر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اتباع ضروری نہ ہوتی تو قرآن کریم کے ذریعے اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ اعلان نہ کرواتے فَاتَّبِعُوْنِیْ اور پھر آگے اطاعت نہ کرنے والوں کو کافرین سے تعبیر نہ فرماتے۔ یاد رہے کہ اتباع فعل میں ہوتی ہے اور اطاعت قول میں۔

چوتھی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا وَاتَّقُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ ○

یہاں دو تفسیریں ہیں: ایک تفسیر یہ ہے کہ مَآ اٰتٰکُمْ سے مالِ غنیمت اور فئ وغیرہ مراد ہے جو تم کو جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیں لے لو، نہ دیں تو رک جاؤ، اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جو حکم تمھیں دیں وہ قبول کرو، اور جس چیز سے نہی فرمائیں باز آجاؤ (نہی کا لفظ قرینہ ہے کہ مَآ اٰتٰکُمْ میں امر مراد ہے) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو قبول نہ کرنا اور نہی کی خلاف ورزی کرنا اللہ تعالیٰ کے عذاب کا موجب ہے چنانچہ اِنَّ اللّٰہَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ کے الفاظ اس عذاب پر دال ہیں۔ اگرچہ ہمارا مستدل دوسری تفسیر ہے لیکن پہلی تفسیر بھی العبرۃ لعموم الالفاظ لا لخصوص السبب کے تحت ہمارا مستدل بن سکتی ہے۔

پانچویں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :۔
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا ○

اس آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے اِذَا قَضَى اللّٰهُ کے بعد واؤ عطف کے ساتھ وَرَسُوْلُهٗ کا ذکر کیا ہے۔ یعنی مومن مرد اور مومن عورت جس طرح اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے پابند اور مکلّف ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے بھی پابند ہیں اور جس طرح ان کو اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے تسلیم کرنے سے کوئی چارہ نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے رسولؐ کے فیصلے کے ماننے سے بھی کوئی چارہ نہیں اور آگے فرمایا کہ جس نے اللہ اور اسکے رسولؐ کی نافرمانی کی تو یہاں بھی واؤ عطف کے ساتھ نبی علیہ السّلام کی نافرمانی کرنے والوں کو اسی طرح کا کھلا گمراہ قرار دیا جس طرح اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرنے والوں کو، چنانچہ فرمان ہے :
وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا ○

چھٹی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے :
وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ○

اس آیتِ کریمہ میں بھی صراحت کے ساتھ اس کا ذکر ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی مخالفت جہنم میں لے جانے والی چیز ہے۔ اگر آپؐ کا قول اور فعل حجّت نہ ہوتا تو آپؐ کی مخالفت کبھی بھی دوزخ میں لے جانے کا سبب نہ بنتی۔

ساتویں دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے :
وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ

وَالصّٰلِحِیْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِکَ رَفِیْقًا ○

اس آیتِ کریمہ میں بھی اللہ تعالیٰ کے رسُول کی اطاعت کو صفاتِ محمودہ میں شمار کیا گیا ہے کہ مطیعین کا اتنا اچھا حشر اور اجر ہوگا کہ ان کو حضرات انبیاء کرام علیہم السّلام، صدّیقین، شہداء اور صالحین کی معیّتِ قرب اور رفاقت نصیب ہوگی۔

آٹھویں دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:
وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ تَعَالَوْا اِلٰی مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ وَ اِلَی الرَّسُوْلِ رَاَیْتَ الْمُنٰفِقِیْنَ یَصُدُّوْنَ عَنْکَ صُدُوْدًا ○

وجہِ استدلال: اس آیتِ کریمہ سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جملہ نزاعات اور جھگڑوں میں رجوع کرنا مومنوں کا کام ہے اور اعراض دلیلِ نفاق ہے۔

نویں دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:
وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ تَعَالَوْا اِلٰی مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ وَ اِلَی الرَّسُوْلِ قَالُوْا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَیْہِ اٰبَآءَنَا اَوَلَوْ کَانَ اٰبَآؤُھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ شَیْئًا وَّلَا یَھْتَدُوْنَ ○

اس آیتِ کریمہ میں بھی ان لوگوں کی مذمّت کی گئی ہے جو جناب رسُول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف مراجعت کرنے سے گریز کرتے ہیں۔

دسویں دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:
لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَآءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا قَدْ یَعْلَمُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ یَتَسَلَّلُوْنَ مِنْکُمْ لِوَاذًا فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖٓ اَنْ تُصِیْبَھُمْ فِتْنَۃٌ اَوْ یُصِیْبَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ○

اس آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرمائی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنا سخت مصیبت میں مبتلا ہونے اور عذابِ الیم کا شکار ہونے کا موجب ہے۔

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

قرآنِ پاک میں ان کے علاوہ اور بھی بے شمار دلائل ہیں جن میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اطاعت اور فرمانبرداری کو لازم قرار دیا گیا ہے اور نافرمانوں کو عذاب کی دھمکی دی گئی ہے اگر آپ کا قول اور فعل حجت نہ ہوتے یا بالفاظِ دیگر حدیث حجت نہ ہوتی تو قرآن کریم میں اتنی تاکید کبھی نہ ہوتی اور نہ ہی آپ کی مخالفت کے سلسلے میں تہدید ہوتی۔

حجیّت حدیث پر احادیث سے دلائل

چونکہ احادیث کی حجیّت نصوصِ قطعیہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ احادیث محض تائید کے لیے پیش کی جا رہی ہیں۔ اس لیے طلبہ اس کو مصادرہ اور دَور نہ سمجھیں۔ اس سلسلے میں احادیث بھی بہت زیادہ ہیں۔ صرف چند احادیث یہ ہیں:

پہلی دلیل حضرت عرباض بن ساریۃ (المتوفی ۷۵ھ) کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک خاص موقع پر بڑے بلیغ انداز سے فرمایا: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین عضوا علیھا بالنواجذ وایاکم ومحدثات الامور فان کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ۔ یہ روایت مسند احمد ص۱۲۶ ج۴، ابو داؤد ص۲۷۹ ج۲، ترمذی ص۹۲ ج۲، ابن ماجہ ص۵، مشکوٰۃ ص۳۰ ج۱، موارد الظمآن ص۵۶ اور مستدرک حاکم ص۹۶ ج۱ میں موجود ہے۔ قال الحاکم والذھبی صحیح، جبکہ نسائی ص۱۷۹ ج۱، کتاب الاسماء و

الصفات للبیہقیؒ ص۴۶ اور الجامع الصغیر ص۶۴ ج۱ میں وَکلّ ضلالۃٍ فی النّار کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ وقال السیوطیؒ صحیحٌ۔ الجامع الصغیر ص۶۴ ج۱، وقال ابن عبد البرؒ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم باسنادٍ صحیح: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفآء الراشدین من بعدی فعضوا علیہا بالنواجذ۔ اھ۔ (جامع بیان العلم ص۹۰ ج۲ وقال فی ص۱۸۲ ج۲ حدیث ثابت صحیح ... الخ)

استدلال یوں ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت حجّت نہ ہوتی تو آپؐ کبھی بھی لفظِ عَلیٰ سے جو الزام اور وجوب کے لیے آتا ہے اس کی تاکید نہ فرماتے، چنانچہ اصول الشاشی ص۶۳، نور الانوار ص۱۳۲ اور حسامی ص۱۸۳ وغیرہ میں لفظِ عَلیٰ کے الزام اور وجوب کے لیے ہونے پر تصریح ہے یعنی میری سنّت کا ماننا تم پر لازم اور واجب ہے۔

دوسری دلیل بخاری ص۷۵۷ ج۲، مسلم ص۴۴۹ ج۱، مشکوٰۃ ص۲۷ ج۱ میں روایت ہے کہ ایک موقع پر نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ۔ اس حدیث میں آپ نے ان لوگوں کو جو آپؐ کی سُنّت سے اعراض کرتے ہیں اپنے فرمانبرداروں کی فہرست سے خارج کر دیا ہے۔ اگر حدیث حجّت نہ ہوتی تو آپؐ ایسا کبھی نہ فرماتے۔

تیسری دلیل مشکوٰۃ ص۲۲ ج۱، الجامع الصغیر ص۳۲ ج۲ (وقال السّیوطیؒ صحیحٌ) موارد الظمآن ص۴۲ اور مستدرک حاکم ص۳۶ ج۱ میں (وقال الحاکمؒ والذھبیؒ صَحِیْحٌ) حضرت عائشہؓ (المتوفاۃ ۵۷ھ یا ۵۸ھ) سے باسناد صحیح روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: ستۃ لعنتھم لعنھم اللہ وکل نبی یجاب۔ ان چھ میں سے ایک کا یوں بیان فرمایا: والتارکُ لسنتی یعنی میری سنّت کا تارک بھی ملعون ہے۔ اگر حدیث اور سُنّت حجّت نہ ہوتی اور اسکے چھوڑنے کی گنجائش ہوتی تو تارکِ سُنّت

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولِ برحق صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نزدیک کبھی ملعون نہ ہوتا۔

چوتھی ۴ دلیل مستدرک حاکم ج ۱ ص ۹۳، مؤطا مالک ص ۳۶۳، سنن الکبریٰ ج ۱۰ ص ۱۱۴، الجامع الصغیر ج ۱ ص ۱۳۰ اور السراج المنیر ج ۲ ص ۱۶ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ روایت موجود ہے کہ نبی علیہ السّلام نے سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع پر مسجد خیف کی جگہ خطبہ ارشاد فرمایا جس میں یہ الفاظ بھی ہیں: ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما۔ و فی روایۃ ان تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنّتی و فی روایۃ وسُنّۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس حدیث سے بھی سنّت کا حجّت ہونا ظاہر ہے۔

پانچویں ۵ دلیل حضرۃ عبداللہؓ بن مسعود (المتوفی ۳۲ھ) سے ترمذی ج ۲ ص ۹، مسند دارمی ص ۴۲ طبع ہند، الجامع الصغیر ج ۲ ص ۱۷۷ (وقال صحیح) جامع بیان العلم ج ۱ ص ۴۰ اور معرفۃ علوم الحدیث ص ۲۶۰ میں اور حضرۃ زیدؓ بن ثابت (المتوفی ۴۵ھ) سے ابوداؤد ج ۲ ص ۱۵۹، ترمذی ج ۲ ص ۹، ابن ماجہ ص ۲۱، دارمی ص ۴۲، الترغیب والترھیب ج ۱ ص ۶۳، الجامع الصغیر ج ۲ ص ۱۸۷ (وقال صحیح) اور جامع بیان العلم ج ۱ ص ۴۱ میں اور حضرت جبیرؓ بن مطعم (المتوفی ۵۴ھ) سے ابن ماجہ ص ۲۱، مستدرک ج ۱ ص ۸۶، دارمی ص ۴۱، الترغیب والترھیب ج ۱ ص ۶۴، کتاب الخراج للقاضی ابی یوسفؒ ص ۱۰ اور مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۳۹ میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نَضَّرَ اللہ امرأً سمع منّا شیئاً فبلغہ کما سمعہ الحدیث۔ و فی روایۃ نضر اللہ امرأً سمع منی حدیثا فحفظہ واداہ کما سمع فربّ حامل فقہ غیر فقیہ او کما قال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس میں حدیث یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے والے کے لیے دُعاء کی گئی ہے۔ اگر حدیث حجّت نہ ہوتی تو اس بشارت کا کیا مطلب؟

چھٹی ۶ دلیل بخاری ج ۱ ص ۱۶ میں حضرۃ ابوبکرۃ (نفیعؓ بن الحارث المتوفی ۴۹ھ) سے روایت ہے کہ جنابِ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے عید

کے دن خطبہ ارشاد فرمایا پھر آخر میں ارشاد فرمایا: لیبلغ الشاہد الغائب فان الشاہد عسٰی ان یبلغ من ھو اوعٰی لہ منہ۔ تو آپؐ نے اس اہم خطبہ میں اپنی حدیث مبارک کے آگے پہنچانے کی امر کے صیغے کے ساتھ تاکید فرمائی ہے۔ اگر حدیث حُجّت نہ ہوتی تو آپؐ کا یہ ارشاد (معاذاللہ تعالیٰ) بے کار ہے۔

ساتویں دلیل سنّت اور حدیث کی حجّیت کے بارے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ (م ۱۸ھ) کی روایت بھی واضح دلیل ہے جب آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجنا چاہا تو فرمایا: کیف تقضی اذا عرض لک قضاء؟ قال اقضی بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ قال فبسنۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم۔ قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم ولا فی کتاب اللہ قال اجتہد برأیی ولا آلو فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدرہ فقال الحمد للہ الذی وفق رسولَ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما یرضی رسول اللہ۔ یہ روایت ابوداؤد ص۱۴۹ ج۲، واللفظ لہ، مسند طیالسی ص۷۶، ترمذی ص۱۵۹ ج۲، دارمی ص۶۰ ج۲ طبع دمشق، مسند احمد ص۲۳۰ ج۵، مشکوٰۃ ص۳۲۴ ج۲، سنن الکبریٰ للبیہقیؒ ص۱۱۴ ج۱۰، کتاب الانتقاء لابن عبدالبرؒ ص۱۴۳، جامع بیان العلم لہ ص۵۵ ج۲، البدایۃ والنہایۃ لابن کثیرؒ ص۱۰۳ ج۵ اور تفسیر ابن کثیرؒ ص۳ ج۱ میں موجود ہے: وقال ابن عبدالبرؒ وحدیث معاذؓ صحیح مشہور رواہ الائمۃ العدول اھ۔ جامع بیان العلم ص۵۵ ج۲۔ وقال ابن کثیرؒ: وھٰذا الحدیث فی المسند والسنن باسناد جید کما ھو مقرر فی موضعہ، تفسیر ابن کثیر ص۳ ج۱۔ وقال ابن القیمؒ وھٰذا اسناد متصل ورجالہ معروفون بالثقۃ۔ اعلام الموقعین ص۱۷۶ ج۱۔ وقال الشوکانیؒ: وھو حدیث صالح للاحتجاج بہ کما اوضحنا ذٰلک فی بحث مفرد، تفسیر فتح القدیر ص۲۱۹ ج۲ طبع مصر۔ وقال النواب صدیق حسن خانؒ: وھو حدیث صالح للاحتجاج بہ کما اوضح الشوکانیؒ ذٰلک فی بحث مفرد، تفسیر فتح البیان مع تفسیر ابن کثیر ص۳۲۴ ج۵ طبع مصر ۱۳۰۱ھ وایضاً قال وقد استفاض

الخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لما بعث معاذاً الی الیمن قال یامعاذؓ ۔ الحدیث (لقطۃ العجلان فیما تمس الیٰ معرفتہ حاجۃ الانسان ص۱۳۰ طبع نظامی کانپور) یہ صحیح حدیث بھی حجیت حدیث کی واضح دلیل ہے اور اس سے قیاس واجتہاد بھی کھلے طور پر ثابت ہے ۔

آٹھویں دلیل حضرت قبیصۃ بن ذویب (المتوفی ۸۶ھ) سے روایت ہے: انہ قال جاءت الجدۃ الی ابی بکرؓ الصدیقؓ تسألہ میراثھا فقال مالک فی کتاب اللہ شیٔ وما علمت لک فی سنۃ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیأً فارجعی حتّٰی اسأل الناس فسأل الناس فقال المغیرۃؓ بن شعبۃ حضرتُ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعطاھا السدس فقال ابوبکرؓ ھل معک غیرک؟ فقام محمد بن مسلمۃ فقال مثل ما قال المغیرۃؓ بن شعبۃ فانفذہ لھا ابوبکرؓ ۔ الحدیث ۔ یہ روایت ابوداؤد ص۴۵/۲ ، ابن ماجہ ص۲۰۰ معرفۃ علوم الحدیث ص۱۵ اور مستدرک ص۳۳۸/۴ میں موجود ہے : قال الحاکمؒ والذھبیؒ علی شرطھما ۔ اگر حدیث حجت نہ ہوتی تو حضرت ابوبکرؓ سنت کا حوالہ ہرگز نہ دیتے ۔

حقیقت یہ ہے کہ بغیر حدیث کے قرآن کریم نہیں سمجھا جا سکتا ۔ مثلاً نماز کا ذکر بار بار قرآن کریم میں آیا ہے ، لیکن فرائض اور سنن وغیرھا کی رکعات کی تعداد اور نماز کی پوری ترکیب اور کیفیت کا قرآن کریم میں کہیں بھی تذکرہ نہیں اسی طرح زکوٰۃ کا ذکر بھی قرآن کریم میں متعدد مقامات پر آیا ہے لیکن زکوٰۃ کا نصاب کہ سونے اور چاندی میں یہ نصاب ہے ، بھیڑ بکریوں اور اونٹوں کا یہ نصاب ہے ۔ چرنے والے جانوروں کا یہ حکم ہے اور غیر سائمہ یعنی بندھے ہوئے جانوروں کا یہ حکم ہے ، اسی طرح حولان حول وغیرہ کی کوئی تصریح قرآن کریم میں نہیں ہے ۔ اسی طرح قرآن میں حج کا ذکر تو ہے اور وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ میں طواف کا ذکر بھی ہے اسی طرح صفا اور مروہ کے درمیان سعی کا ذکر بھی ہے لیکن اس کی کوئی تصریح نہیں کہ طواف

کہاں سے شروع کیا جائے اور کہاں ختم کیا جائے اور کتنے چکر لگائے جائیں اور اسی طرح سعی کی کوئی تفصیل نہیں کہ کتنے چکر ہوں۔ اسی طرح وَانْحَرْ میں قربانی کا ذکر ہے لیکن قرآن میں قربانی کے جانوروں کی عمر کا ذکر نہیں۔ اسی طرح قربانی کے جانوروں کے عیب اور عیب والے جانوروں کے قربانی میں نہ لگ سکنے کا ذکر نہیں اسی طرح چوری کے سلسلے میں قطع ید کا ذکر تو قرآن کریم میں ہے لیکن نصابِ سرقہ اور ہاتھ کاٹے جانے کی جگہ کا ذکر اور تفصیل قرآن میں نہیں۔ چنانچہ ابوداؤد ص۲۱۸ ج۱ جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبرؒ ص۱۹۱ ج۲ اور مستدرک ص۱۰۹ ج۱ میں اختصاراً اور الکفایۃ فی علوم الروایۃ للخطیبؒ البغدادی ص۱۵ ۱۶ (یہ کتاب اصولِ حدیث کے قواعد وضوابط پر عمدہ کتاب ہے)۔ اور مفتاح الجنّۃ ص۲۳ وغیرہ میں تفصیلاً مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمرانؓ بن حصینؓ (المتوفی ۵۲ھ باپ اور بیٹا دونوں صحابی ہیں۔) سے مسئلہ پوچھا اور کہا کہ اس کا حل قرآن کریم ہی سے بتانا جس پر وہ ناراض ہو گئے اور فرمایا کہ کیا تو قرآن کریم سے صلوٰتِ خمسہ کی تعدادِ رکعات بتا سکتا ہے کہ فرائض اتنے در اتنی اتنی ہیں؟ اور کیا تو قرآن کریم سے نصابِ زکوٰۃ اور حولانِ حول کی شرط بتا سکتا ہے؟ اور کیا حج کی تفصیل بتا سکتا ہے؟ قرآن کریم میں آتا ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. کیا تو بتا سکتا ہے کہ اتنا مال چوری کیا ہو تو پھر ہاتھ کاٹا جائے اور پھر ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے۔ کلائی سے نصف بازو سے کہنی یا کندھے سے؟ اور جامع بیان العلم کی روایت میں ہے کہ اس شخص نے دعا کی کہ اللہ تعالیٰ تمہیں خوش رکھے۔ آپ نے میرا شبہ دُور کر دیا ہے اور مستدرک وغیرہ کی روایت میں ہے کہ وہ شخص فقہاء مسلمین میں شمار ہونے لگا۔

اِجْمَاعِ اُمّت: اہلِ اسلام کے کسی فقہی مکتبِ فکر کے نزدیک حدیث شریف کے بنیادِ دین اور مدارِ اسلام ہونے میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے مختلف طبقات کی عبارات پیش کرنا بے سود ہے۔ الغرض اجماعِ امّت سے بھی حجیّت حدیث ثابت ہے۔

منکرینِ حدیث کا سوال و اعتراض

منکرینِ حدیث خذلھم اللہ تعالیٰ فی الدّارین۔ یہ کہتے ہیں کہ حدیثیں آپؐ کے زمانے میں لکھی نہیں جاتی تھیں یہ تو دوسری اور تیسری صدی کی پیداوار ہیں ان کا کیا اعتبار ہے؟

جواب ۱: حضراتِ صحابہ کرامؓ میں ایک طبقہ ایسا بھی موجود تھا جو اس پر مُصر تھا کہ حدیثوں کو زبانی یاد کرنا چاہیئے۔ چنانچہ مسند دارمی ص۶۶ طبع ہند اور ص۱۲۲ ج۱ طبع دمشق اور جامع بیان العلم ص۶۴ ج۱ وغیرہ میں ایسی روایات موجود ہیں کہ حضرۃ ابوسعیدؓ الخدریؓ (سعدؓ بن مالک المتوفی ۷۴ھ) وغیرہ اپنے شاگردوں سے فرماتے تھے: فاحفظوا کما کُنّا نحفظ اور جامع بیان العلم وفضلہ ص۶۸، ۶۹ ج۱ میں اس پر خاصی بحث کی گئی ہے کہ عرب کے لوگ قوی الحافظہ تھے جب لوگوں میں حفظ کا مادہ کمزور پڑ گیا اور محدثینِ کرامؒ کو فکر پیدا ہوئی کہ احادیث کہیں ضائع نہ ہو جائیں تو اُنھوں نے تدوین حدیث کا اہتمام کیا۔ چنانچہ صحیح بخاری ص۲ ج۱ میں باب کیف یقبض العلم کے تحت تعلیقاً مروی ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبد العزیزؒ خلیفہ راشد (المتوفی ۱۰۱ھ) نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکرؒ بن حزمؒ کے نام ایک خط لکھا جس میں ان کو حکم دیا کہ انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فانی خفت دروس العلم و ذھاب العلماء۔

بخاری کی روایت میں ہے کہ یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۱۷۴ ج۱ میں امام احمدؒ بن عبد اللہؒ حافظ ابونعیم اصفہانیؒ (المتوفی ۴۳۰ھ) کی تاریخ اصبہان کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے ہر قاضی کے نام بھیجا گیا تھا۔ چنانچہ اسکے الفاظ یہ ہیں: فکتب بھا الی الآفاق۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبد العزیزؒ نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر تدوینِ حدیث کا کام شروع کرایا تھا۔ چنانچہ علامہ ابن عبد البرؒ نے بیان العلم ص۷۶ ج۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۲۱۸ ج۱ میں امام محمدؒ بن مسلم الزہریؒ (المتوفی ۱۲۴ھ) کا قول نقل کیا ہے

کہ ہمیں عمرؒ بن عبدالعزیزؒ نے تدوینِ حدیث اور جمع سُنن کا حکم دیا۔ ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور وہ دفتر انھوں نے اپنی تمام حدود مملکت میں بھیجے اور حقیقت یہ ہے کہ اُس زمانہ میں حضرت امام زُہریؒ سے زیادہ تدوینِ حدیث کی خدمت شاید ہی کسی نے انجام دی ہو۔ (جامع بیان العلم ص۷۳ ج۱ و ص۷۶ ج۱ میں ہے: اوّل من دَوَّنَ العلم وکتبہٗ ابن الشہابؒ) اور تدوینِ حدیث کی یہ کاروائی خلیفہ راشد حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے ہوئی اور کتابتِ حدیث اور اسکی تدوین اسلیے کرائی گئی کہ یہ قیمتی ذخیرہ ضائع نہ ہو جائے، بہتر یہی سمجھا گیا کہ بجائے سینوں کے سفینوں میں اسکی حفاظت ہو اور یہ کتابت تو دَورِ اختلاط کی کاروائی ہے اور یہ منکرینِ حدیث کے نزدیک حجّت ہے مگر دَورِ کمال کی کاروائی حفظِ حدیث انکے نزدیک حجّت نہیں ہے۔

ع این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

جوابِ۲: کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے زمانے میں لکھنے والے باقاعدہ احادیث لکھا بھی کرتے تھے چنانچہ بخاری ص۲۲ ج۱ وغیرہ میں یہ روایت موجود ہے۔ حضرت ابوہریرہ عبدالرحمٰنؓ بن صخر (المتوفی ۵۸ھ) فرماتے ہیں: مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیثا عنہ منی الّا ما کان من عبد اللہؓ بن عمروؓ فانہ کان یکتب ولا اکتب۔ ایک موقع پر حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص احادیث لکھنے سے رُک گئے وہ آپؐ کی تمام باتیں لکھا کرتے تھے، رُک اسلیے گئے کہ بعض حضراتِ صحابہؓ نے فرمایا: و رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم بشر یتکلم فی الغضب والرضاء۔ جس پر انھوں نے لکھنا چھوڑ دیا، پھر آپؐ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا اُکتُبْ لکھا کرو کیونکہ میری زبان سے جو کچھ نکلتا ہے اور جس حالت میں نکلتا ہے وہ حق ہی ہے۔ یہ روایت ابوداؤد ص۱۵۸ ج۲، مستدرک حاکم ص۱۰۴ ج۱، مسند احمد ص۱۶۲ ج۲ اور مسند دارمی ص۶۷ میں موجود ہے اور موارد الظمآن ص۷۱ میں ہے: وعن عبد اللہؓ بن عمروؓ بن العاص انہ قال یارسول اللہ انّا نسمع منک احادیث افتأذن لنا ان نکتبہا قال نعم۔ الحدیث۔

امام ابن عبد البرؒ اپنی سند کے ساتھ حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کرتے ہیں:
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیدوا العلم بالکتاب۔ (جامع بیان العلم ص۷۲ ج۱) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ علم کو قیدِ تحریر میں لاؤ۔ غرضیکہ آپؐ نے باقاعدہ لکھنے کا حکم دیا تھا اور لکھنے والے باقاعدہ لکھتے تھے۔
حجۃ الوداع میں آپؐ نے جو خطبہ ارشاد فرمایا تھا وہ بڑا جامع مانع تھا جس میں بے شمار مسائل تھے ایک شخص ابوشاہ یمنیؓ اٹھے اور عرض کی کہ حضرتؐ یہ خطبہ مجھے لکھ دیں تو آپؐ نے فرمایا: اکتبوا لابی فلان۔ یہ روایت بخاری ص۲۲ ج۱ اور ص۳۲۹ ج۱ اور مسندِ احمد ص۲۳۸ ج۲ میں مفصّل موجود ہے۔ اگر کتابتِ حدیث کے مزید اور مفصّل حوالے درکار ہوں تو شوقِ حدیث ص۱۱۵ تا ص۱۲۹ کا مطالعہ کریں۔

اعتراض: منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ مسلم ص۴۱۴ ج۲ میں حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: لا تکتبوا عنّی ومن کتب عنّی غیر القرآن فلیمحہ وحدثوا عنّی ولا حرج۔ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ آپؐ نے قرآنِ کریم کے علاوہ حدیث لکھنے سے منع فرمایا! اور ساتھ ہی فرمایا کہ اگر کسی نے یہ غلطی کی ہے تو حدیثوں کو مٹا دے اگر حدیث حجّت ہوتی تو آپؐ لکھنے سے منع نہ فرماتے اور لکھی ہوئی احادیث کو مٹانے کا حکم نہ فرماتے۔

جواب: ان کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ اسی حدیث میں یہ جملہ بھی موجود ہے؛ وحدثوا عنی ولا حرج اگر حدیث حجّت نہ ہوتی تو آپؐ حدثوا کے لفظ سے حدیث بیان کرنے کی اجازت نہ دیتے معلوم ہوا کہ حدیث حجّت ہے۔ رہا قرآن کے بغیر باقی چیزیں لکھنے کی نہی تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ جس کاپی میں قرآن کریم لکھو اس میں احادیث مت لکھو۔ تاکہ قرآن اور حدیث کے الفاظ خلط نہ ہوں۔ اگر کسی نے ایسی غلطی کی ہے تو اس کو مٹا دے یہی مطلب اس حدیث کا امام نووی یحییٰ بن شرف دمشقیؒ (المتوفی ۶۷۶ھ) نے شرح مسلم ص۴۱۴، ۴۱۵ ج۲ میں بیان کیا ہے۔ اور منکرینِ حدیث کے محقق تمنّا عمادی نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب بیان کیا ہے چنانچہ اسکے الفاظ

یہ ہیں؟ اسکے مخاطب صرف کاتبینِ وحی تھے کیونکہ کاتبینِ وحی اگر وحی کے علاوہ آپؐ کی اور باتیں بھی لکھتے تو اس کا سخت خطرہ تھا کہ کسی وقت خود ان کو شبہ ہو جاتا کہ یہ جو مَیں نے لکھا ہے، یہ وحی میں داخل ہے یا وحی سے خارج ہے۔ اسلیے کاتبینِ وحی کو قرآن کے سوا آپکی اور باتوں کے لکھنے کی ممانعت بالکل قرینِ عقل اور مبنی بر مصلحت تھی ... الخ" (طلوعِ اسلام ص۵۷ ماہ ستمبر ۱۹۴۹ء)

اسکے علاوہ اور بھی انکے کئی شبہات ہیں جن کی باحوالہ بحث شوقِ حدیث حصّہ اوّل میں اور کچھ بحث انکارِ حدیث کے نتائج اور کچھ بحث صرف ایک اسلام میں ملے گی۔

خبرِ واحد اعمال میں حجّت ہے

خبرِ واحد اگرچہ عقائد کے باب میں موجبِ علم نہیں لیکن عمل کے باب میں حجّت ہے۔ چنانچہ شرح العقائد[1] ص۱۰۱ میں ہے کہ خبرِ واحد ظن کا فائدہ ہی دے گی بشرطیکہ اصولِ فقہ میں مذکورہ تمام شرائط اس میں موجود ہوں اور ان شرائط کے باوجود بنا بر ظنیّت کے اعتقادیات میں اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا اور تقریباً اسی مفہوم کی عبارات شرح المواقف ص۷۲۷، المسامرۃ ص۲۳ اور شرح فقہ اکبر ملّا علی القاریؒ ص۱۸۴ میں بھی موجود ہیں اور نبراس[2] ص۲۵۸ میں ہے کہ ظن کا اعتبار عملیات میں ہوتا ہے اور

---

[1] شرح العقائد کی عبارت یہ ہے: ان خبر الواحد علی تقدیر اشتمالہ علی جمیع الشرائط المذکورۃ فی اصول الفقہ لا یفید الا الظن ولا عبرۃ بالظن فی باب الاعتقادیات۔ (شرح العقائد ص۱۰۱)

[2] نبراس کی عبارت یہ ہے: الظن انما یعتبر فی العملیات حتّٰی کان الثابت بالظن واجبًا۔ اھ۔ یعنی اعمال میں ظن کا اعتبار ہے حتّٰی کہ جو عمل خبرِ واحد ظنّی سے ثابت ہوگا وہ واجب ہوگا۔ منکرینِ حدیث کا یہ کہنا کہ ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں، اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا، نرا مغالطہ ہے۔ جلالین ص۴۲۷ میں ہے کہ فیما المطلوب منہ العلم۔ یعنی ظن علم اور عقیدہ میں کفایت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کیلئے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ظن کے ساتھ ثابت حکم واجب ہوتا ہے۔

خبرِ واحد کی حجیّت پر قرآن کریم سے اختصاراً بعض دلائل:

پہلی دلیل[۱] حضرت موسیٰ علیہ السّلام سے خطاً جب ایک قبطی (جس کا نام قاب یا فاتون یا فلیثون تھا) قتل ہوگیا اور فرعون کی کابینہ نے حضرت موسیٰ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کو قتل کرنے کی ٹھان لی تو وَجَآءَ رَجُلٌ (فرعون کا چچازاد جس کا نام عند الاکثر حزقیل وعند البعض حبیب یا شمعان تھا اور بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام پر ایمان بھی لایا تھا) مِّنْ اَقْصَی الْمَدِیْنَةِ یَسْعٰی قَالَ یٰمُوْسٰٓی اِنَّ الْمَلَاَ یَاْتَمِرُوْنَ بِكَ لِیَقْتُلُوْكَ فَاخْرُجْ اِنِّیْ لَكَ مِنَ النّٰصِحِیْنَ ۝ (پ۲۰ القصص رکوع ۲) حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے صرف اس ایک آدمی کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مدین کی طرف روانگی اختیار کی اور ظالم قوم سے نجات پائی۔ اگر ایک آدمی کی بات قابلِ اعتماد نہ ہوتی یا بالفاظِ دیگر اگر خبرِ واحد حجّت نہ ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام اس پر اعتماد نہ کرتے۔

دوسری دلیل[۲] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ[۳] لِّیَتَفَقَّهُوْا فِی الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُوْنَ (پ۱۱ التوبہ رکوع ۱۵)

حضرت مجاہد بن جبرؒ تابعی فرماتے ہیں کہ طائفہ کا لفظ ایک سے ہزار تک بولا جاتا ہے اور مسند عبد بن حمیدؒ میں حضرت ابنِ عباسؓ سے منقول ہے قال الطائفۃ رجل فصاعدًا۔ کہ طائفہ کا لفظ ایک اور اس سے زیادہ پر بولا جاتا ہے۔ (تفسیر در منثور ص۲۵۵ ج۳) اور امام بخاریؒ[۱] ص۱۰۷۶ ج۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قطعی دلیل درکار ہوتی ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ظن سے عمل بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تمام حضرات فقہاء کرامؒ، محدثینؒ، مفسرینؒ اور اہلِ حق اس پر متفق ہیں کہ ظنّی دلیل سے عمل ثابت ہوتا ہے مگر عقیدہ نہیں۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [۱] لفظہ ویُسمّی الرجل طائفۃ لقولہ تعالیٰ: وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا۔ فلو اقتتل رجلان دخل فی معنی الاٰیۃ ـــــ الیٰ قولہ وکیف بعث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امراءہ واحدًا بعد واحدٍ۔

میں فرماتے ہیں کہ ایک آدمی کو بھی طائفہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا۔ الاٰیۃ۔ اگر دو آدمی آپس میں لڑائی کریں۔ تو وہ بھی آیت کے لفظ طائفتان میں داخل ہوں گے اور آخر میں فرمایا کہ اگر خبر واحد حجّت نہ ہوتی تو نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اپنے ایک ایک امیر کو مختلف جہات میں کیوں بھیجتے؟ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ طائفہ یعنی ایک کی بات دینی اعتبار سے قوم کو عذابِ خداوندی سے ڈرانے کے لیے معتبر اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ خبر واحد حجّت ہو کیونکہ اگر طائفۃ کا اطلاق رجل پر نہ ہو تو دو آدمیوں کی لڑائی میں مصالحت کرانا آیت سے ثابت نہ ہو سکے گا۔ اور اُمراء کو اکیلے اکیلے بھیجنا بے کار ثابت ہوگا۔

تیسری دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَہٗ الاٰیۃ۔ (پ۴، آل عمران، رکوع ۱۹)

امام علیؒ بن محمد المعروف بفخر الاسلام البزدویؒ (المتوفی ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں تصریح ہے کہ اہلِ کتاب میں ہر آدمی حکم خداوندی کے بیان کرنے کا مکلّف تھا اور کتمانِ علم اس پر حرام تھا کیونکہ اس امر کے وہ مکلّف نہ تھے کہ سب کے سب اجتماعی شکل میں شرقاً و غرباً بیان کرنے کے لیے نکلتے تو اس سے بھی خبرِ واحد کی حجّیت ثابت اور واضح ہو گئی (محصلہ مقدمۃ فتح الملہم ص۴)۔ رہا یہ شبہ کہ یہ حکم تو پہلی اُمتوں کے بارے میں ہے جو کہ اہلِ کتاب تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کتبِ اصولِ فقہ میں تصریح موجود ہے۔ مثلاً نور الانوار ص۲۱۶ میں ہے: وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص اللّٰہ ورسولہ من غیر نکیر... الخ۔ تو وہ سب احکام ہمارے حق میں بھی حجّت ہیں جو اللّٰہ تعالیٰ اور جناب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پہلی اُمتوں کے بلا نکیر بیان فرمائے ہیں۔

بعض احادیث

حضرت مولانا شبیر احمد[1] عثمانیؒ (المتوفی ۱۳۶۹ھ بعمر ۶۴ سال ایک ماہ بارہ دن) فرماتے ہیں کہ خبر واحد پر (بشرطیکہ اس کے راوی عادل ہوں) عمل کرنا عملیات میں واجب ہے کیونکہ تواتر کے ساتھ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے خبر واحد پر عمل کرنا ثابت ہے اور بے شمار واقعات سے اس کا ثبوت ہے۔ مجموعی طور پر یہ واقعات حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماعِ قولی کا فائدہ دیتے ہیں، یا کم از کم اخبارِ آحاد پر ایجابِ عمل کے بارے میں اجماعِ قولی کی مثل ضرور ہیں۔

---

[1] مقدمۂ فتح الملہم کے الفاظ یہ ہیں: العمل بخبر العدل واجب فی العملیات لانہ تواتر العمل بہ عن الصّحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فی وقائع خرجت عن الاحصاء للمستقرین یفید مجموعہا اجماعہم قولا او کالقول علی ایجاب العمل علیہا ومن مشہورہا عمل ابی بکرؓ بخبر المغیرۃؓ بن شعبۃ ومحمدؓ بن مسلمۃ فی توریث الجدّۃ وعمل عمرؓ بخبر عبد الرّحمٰنؓ بن عوف فی اخذ الجزیۃ من مجوس وفی امر الطاعون وبخبر حملؓ بن مالکؓ فی ایجاب الغرۃ فی الجنین وبخبر الضحاکؓ بن سفیان فی توریث المرأۃ من دیۃ زوجہا وبخبر عمروؓ بن حزم فی دیۃ الاصابع وبخبر سعدؓ بن ابی وقاص فی المسح علی الخفین مع قولہ فی حدیث الایلاء الطویل وکان لی جار من الانصار (ھو عتبانؓ بن مالکؓ) کنا نتناوب النزول الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فینزل یوما ویأتینی بخبر الوحی وغیرہ وانزل یوما فاٰتیہ بمثلہ وعمل عثمانؓ بخبر فریعۃؓ بن مالکؓ بن سنان فی اقامۃ المعتدۃ عن الوفاۃ فی بیتہا الی غیر ذٰلک مما لا یحصی کثرۃ وایضاً تواتر عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارسال الاحاد الی النواحی لتبلیغ الاحکام منہم معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ ولو لم یجب قبول خبرہم لم یکن لارسالہم معنیً۔ (مقدمۂ فتح الملہم ص)

ان واقعات میں سے چند مشہور یہ ہیں:

① حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ (م ۱۳ھ) کا وراثت جدّۃ کے مسئلہ میں حضرت مغیرۃؓ بن شعبہ (م ۵۰ھ) اور محمدؓ بن مسلمۃ (م ۴۳ھ) کی خبر پر عمل کرنا جیسے کہ ابوداؤد ص ۴۵ ج ۲ اور ابن ماجہ ص ۲۰۱ میں ہے۔

② حضرت عمر رضی اللہ عنہ (م ۲۳ھ) کا مجوس سے جزیہ لینے کے بارے میں حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف (م ۳۲ھ) کی خبر پر عمل کرنا (جیساکہ ابوداؤد ص ۷۵ ج ۲ میں ہے) اور طاعون کی خبر کے بارے میں بھی انھی کی خبر پر عمل کرنا (جیساکہ بخاری ص ۸۵۳ ج ۲ میں ہے)۔

③ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایجاب غُرّۃ فی الجنین کے بارے میں حضرت حملؓ بن مالک بن النابغۃ کی خبر پر عمل کرنا۔ (ابوداؤد ص ۲۷۲ ج ۲)

④ نیز حضرت عمرؓ کا خاوند کی دیت سے عورت کو وراثت ملنے کے مسئلہ میں ضحاکؓ بن سفیان کی خبر پر عمل کرنا۔ (جیساکہ ابوداؤد ص ۵۰ ج ۲ و مؤطا امام مالکؒ ص ۳۴۰ میں ہے)۔

⑤ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انگلیوں کی دیت کے بارے میں حضرت عمروؓ بن حزم (م ۵۳ھ) کی خبر پر عمل کرنا (جیسے کہ نسائی ص ۲۱۸ ج ۲ میں حضرت عمروؓ بن حزم کی طویل حدیث میں ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی ہر انگلی میں دس دس اونٹ ہیں۔ اس حدیث کی تخریج علامہ ابوالبرکات بن تیمیہؒ نے منتقی الاخبار المنسلک مع نیل الاوطار ص ۱۶ ج ۷ میں کی ہے۔ قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص ۶۴ ج ۷ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ چھنگلیا میں چھ ۶ اونٹ، اس کے ساتھ والی میں نو ۹ اونٹ، درمیانی میں دس ۱۰ اونٹ، سبابہ یعنی انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی میں بارہ ۱۲ اونٹ اور انگوٹھے میں تیرہ ۱۳ اونٹ دیت دلانے کے قائل تھے۔ پھر حضرت عمرؓ سے اس بات میں رجوع بھی ثابت ہے کہ انھوں نے حضرت عمروؓ بن حزم کی حدیث پر عمل کیا۔

⑥ حضرت عمرؓ کا اپنے ہمسائے حضرت عتبانؓ بن مالک کی اخبار کا قبول کرنا، (جیسے کہ بخاری ص ۱۹ ج ۱ اور ص ۳۳۴ ج ۱ کی طویل حدیث ایلاء میں ذکر ہے کہ میں اور میرا ہمسایہ باری باری حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضری دیتے تھے

ایک دن وہ حاضر ہوتے اور وحی وغیرہ کی خبر لاکر مجھے بتاتے۔ اور ایک دن میں حاضری دیتا اور آکر اُس کو نئی خبر وغیرہ بتاتا۔

(۷) حضرت ابنِ عمرؓ (م ۷۳ھ) کا مسح علی الخفین کے بارے میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص (م ۵۵ھ) اور حضرت عمرؓ کی خبر پر عمل کرنا (جیسے کہ مؤطا مالک ص۱۲ میں ہے)۔

(۸) حضرت عثمانؓ کا متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدّت کے دوران قیام فی بیتہا کے بارے میں حضرت فریعہؓ بنت مالک بن سنان کی خبر پر عمل کرنا (جیسے کہ ابوداؤد ص۳۱۵ ج۲ میں ہے) اور اسی طرح تواتر سے ثابت ہے کہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اکیلے آدمی کو بھی تبلیغِ احکام کے لیے بھیجا کرتے تھے مثلاً حضرت معاذؓ بن جبل کا یمن بھیجنا جیسے کہ بخاری ص۱۸۷ ج۱ میں ہے۔

غرضیکہ اخبار آحاد پر عمل ذخیرۂ احادیث سے اس کثرت سے ثابت ہے کہ شمار میں نہیں آسکتا پھر اگر اخبار آحاد کا قبول کرنا واجب نہ ہوتا تو حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کا اکیلے اکیلے کو تبلیغِ احکام کے لیے بھیجنے کا کیا فائدہ تھا؟ (مقدمۂ فتح الملہم ص۷)

مزید چند حوالے

منجملہ ان احادیث سے حضرت براءؓ کی روایت[۱] بھی ہے جسکے آخر میں ہے کہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے ایک آدمی (حضرت عبادؓ بن نہیک) کسی مسجد کے قریب سے گزرے اور اہلِ مسجد رکوع میں تھے حضرت عبادؓ کہنے لگے، بخدا؛ میں حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے ساتھ نماز مکہ کی طرف رُخ کرکے پڑھ کر آیا ہوں۔ اہل مسجد اسی حالت میں کعبۃ اللہ کی طرف پھر گئے۔ جیسے کہ بخاری ص۱۱ میں ہے۔

منجملہ ان احادیث سے حضرت براءؓ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی روایت[۲] ہے

---

[۱] حدیث براءؓ کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: فخرج رجل ممن صلّی معہ علی اہل مسجد وھم راکعون فقال اشھد باللہ لقد صلّیت مع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم قبل مکۃ فداروا کما ھم قبل البیت۔ (بخاری ص۱۱ ج۱)

[۲] حضرت براءؓ اور حضرت عبداللہؓ بن ابی اوفیٰ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: فنادیٰ منادی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکفؤا القدور۔ (بخاری ص۶۰۷ ج۲)

جس میں ہے کہ ایک منادی (ابو طلحہؓ) نے آواز دی کہ ہنڈیوں میں جو کچھ پک رہا ہے
انڈیل دو جیسے کہ بخاری صفحہ ۶۰ ج ۲ میں ہے۔

ان احادیث میں سے حضرت انسؓ بن مالک کی روایت[1] بھی ہے کہ میں ابو طلحہؓ
(زیدؓ بن سہل م ۳۱ھ) ابو عبیدہؓ (عامرؓ بن عبد اللہ م ۱۸ھ) اور ابیؓ بن کعب (م ۱۹ھ)
کو فضیح شراب جو کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی گئی تھی پلا رہا تھا کہ اچانک
ایک آنے والے نے کہا شراب حرام کر دی گئی ہے تو حضرت ابو طلحہؓ فرمانے لگے
کہ انسؓ اُٹھ کر یہ شراب انڈیل دو پس میں نے انڈیل دی۔ (بخاری صفحہ ۸۳۶ ج ۲)
امام دار قطنیؒ[2] نے بھی دار قطنی صفحہ ۴۹ ج ۲ میں اپنی سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا
ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ کے پاس ابیؓ بن کعب اور سہیل بن بیضا تمر اور بسر کی یا فرمایا کہ
تمر اور رطب کی شراب پیتے تھے اور میں پلا رہا تھا وہ اتنی تیز تھی کہ قریب تھا کہ ان
کو مدہوش کر دیتی اتنے میں ایک مسلمان پاس سے گزرا اور کہا کہ تمہیں معلوم نہیں کہ
شراب حرام کر دی گئی ہے پھر انھوں نے کہا کہ انسؓ جو کچھ برتن میں ہے۔ انڈیل
دو۔ اور انھوں نے یہ نہیں کہا کہ ٹھہرو ذرا تحقیق کر لیں۔ بلکہ بلا تحقیق ہی صرف

---

[1] روایت انسؓ کے الفاظ یہ ہیں: قال کنت اسقی ابا عبیدۃؓ وابا طلحۃؓ وابیؓ بن
کعب من فضیخ زھو وتمر فجاءھم اٰتٍ فقال ان الخمر قد حرمت فقال
ابو طلحۃؓ قم یا انسؓ فاھرقھا فاھرقتھا۔ (بخاری صفحہ ۸۳۶ ج ۲)

[2] عن انسؓ و قال کان ابو طلحۃؓ وابیؓ بن کعب وسهیلؓ بن بیضاء عند
ابی طلحۃ یشربون من شراب رطب وانا اسقیھم من الشراب حتی
کاد یأخذ منھم فمر رجل من المسلمین فقال الا ھل علمتم
ان الخمر قد حرمت۔ فقالوا یا انسؓ اکفئ ما فی انائك وما قالوا حتی نتبین
قال فکفأتہ۔ قال ابو عبد اللہ وھو عبید اللہ بن عبد الصمد بن
المهتدی باللہ ھذا یدل علی ان خبر الواحد یوجب العمل۔
(الدار قطنی صفحہ ۴۹ ج ۲)

ایک ہی آدمی کے کہنے پر انھوں نے کہا اور میں نے وہ انڈیل دی۔ محدّث ابوعبداللہؒ (جن کی نسب یوں ہے عبید اللہؒ بن عبدالصمدؒ بن المہتدی باللہ) فرماتے ہیں کہ یہ روایت خبرِ واحد کے موجبِ عمل ہونے پر دال ہے اور مقدمۂ فتح الملہم ص۴ میں [۱] ہے۔

---

[۱] قال الامام فخر الاسلامؒ واما المعقول فلان الخبر یصیر حجۃ بصفۃ الصدق والخبر یحتمل الصدق والکذب وبالعدالۃ بعد اھلیۃ الاخبار یترجح الصدق وبالفسق الکذب فوجب العمل برجحان الصدق لیصیر حجۃ للعمل ویعتبر احتمال السھو والکذب (من غیر المعصوم) لسقوط علم الیقین وھٰذا لان العمل صحیح من غیر علم الیقین اَلَا ترٰی ان العمل بالقیاس صحیح بغالب الرأی وعمل الحکام بالبینات صحیح بلا یقین فکذٰلِکَ ھٰذا الخبر من العدل یفید علمًا بغالب الرأی وذٰلکَ کاف للعمل وھٰذا ضرب علم فیہ شیء من الاضطراب فکان دون علم الطمانینۃ واما دعوٰی علم الیقین بہٖ فباطل بلا شبھۃ لانّ العیان یردُّہ ... الخ

حدیث کی متواتر قسمیں

واما المتواتر فیفید علما وراجع لاقسام التواتر فیض الباری ص۱/۲ و فیصلۂ مقدمۂ بہاولپور ص۲۴، ومقدمۂ فتح الملہم ص۵ وص۶ ۔ تواتر[۱] الاسناد والتواتر من حیث[۲] الطبقۃ وتواتر[۳] عمل وتوارث والرابع[۴] تواتر القدر المشترک ۔ (محصلہ)

یعنی تواتر کی چار قسمیں ہیں، تواتر[۱] اسناد جسکو تواتر لفظی بھی کہتے ہیں، تواتر طبقہ[۲] جیسا کہ قرآن کریم کا تواتر سے نقل ہوتے چلا آنا کہ ہر پہلے طبقہ کے بعد اسے بعد کو آنے والے دوسرے طبقہ نے نقل کیا ہے تواتر عمل[۳] و توارث جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہا اسلام کے بنیادی احکام کہ طبقۃً بعد طبقۃٍ اُمّت کے عمل اور توارث سے انکا ثبوت ہے۔ تواتر قدر[۴] مشترک جس کو تواتر معنوی بھی کہتے ہیں۔ جیسے معجزہ کا تواتر کہ مفردات

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

امام فخرالاسلامؒ نے فرمایا کہ خبرِ واحد کے حجّت ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ خبر راوی کے صدق کی موجودگی میں حجّت ہوگی اور خبر چونکہ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا راوی میں اِخبار کی اہلیّت کے بعد عدالت صدق کو ترجیح دے گی۔ اور فسق کذب کا مرجح ہوگا تو رجحان صدق کی بنا پر عمل کو واجب کہنا پڑے گا۔ کیونکہ خبرِ واحد عمل کے لیے حجّت ہے البتہ چونکہ غیر معصوم میں ایک گونہ سہو اور کذب کا احتمال موجود ہے اس لیے علم الیقین کا فائدہ نہ دے گی اور عمل تو بغیر علم الیقین کے بھی صحیح ہے جیسے کہ قیاس پر غالب رائے کے ساتھ عمل کرنا صحیح ہے اسی طرح گواہوں کی گواہی پر ظن غالب کے ساتھ حُکّام کا فیصلہ کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا عادل کی خبر بھی علم ظنی کا فائدہ دے گی اور عمل کے لیے اسی قدر علم کافی ہے۔ البتہ چونکہ علم کی اس قسم میں کچھ اضطراب بھی ہے لہٰذا یہ علم طمانیّت سے کم درجہ رکھے گا۔ رہا خبرِ واحد سے علم الیقین کے حصُول کا دعویٰ کرنا تو بالکل باطل ہے کیونکہ مشاہدہ صراحتہً اس کا ردّ کرتا ہے۔ باقی رہی خبر متواتر تو وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے مگر یہ یاد رہے کہ خبرِ واحد پر اگر امّت کا عمل اور تلقی بالقبول ہو تو پھر معاملہ جُدا ہے۔

علامہ القاضی صدر الدّین ابن ابی العز الحنفیؒ فرماتے ہیں:

وخبر الواحد اذا تلقته الامّة بالقبول عملًا به وتصديقًا له يفيد العلم (اليقيني) عند جماهير الامة وهو احد قسمي المتواتر۔ اھ	خبرِ واحد کو جب امّت نے عملی طور پر قبول کیا ہو اور اسکی تصدیق کی ہو تو جمہور امّت کے نزدیک وہ بھی علم یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بھی متواتر کی ایک قسم (بن جاتی) ہے۔

(شرح عقیدۃ الطحاویۃ ص۳۹۹ المکتبۃ السلفیۃ لاھور)

خبرِ واحد جو مؤید بالاجماع ہو متواتر کے معنیٰ میں ہے اسکی مخالفت حرام ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: اگرچہ اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن قدرِ مشترک قطعی طور پر متواتر ہے (محصلہ مقدمۂ فتح الملہم ص۵،۶) اور حدیثِ متواتر کا منکر کافر ہے۔ (ملاحظہ ہو توجیہ النظر ص۳۶،۳۷ للعلامہ طاہر بن صالح الجزائریؒ و فیصلہ مقدمۂ بہاولپور ص۲۴)

امام ابوبکر الجصاص الرازی الحنفیؒ (المتوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:
لان ما تلقاہ الناس بالقبول من اخبار الاحاد فھو عندنا فی معنی المتواتر۔ (احکام القرآن ص۳۸۶ ج۱)
امام فخر الاسلام البزدوی الحنفیؒ لکھتے ہیں:
ومن انکر الاجماع فقد ابطل الدین کلہ لان مدار اصول الدین کلھا ومرجعھا الی اجماع المسلمین۔ (اصول بزدوی ص۲۴۷)
مولانا عبد الحلیم لکھنویؒ (المتوفی ۱۲۸۵ھ) لکھتے ہیں: وفائدۃ الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وصیرورۃ الحکم قطعیا۔ (حاشیہ نور الانوار ص۲۲۲)
شیخ یحییٰ ہارون المصریؒ شرح المنار لابن الملکؒ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: وفائدۃ الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدلیل وحرمۃ المخالفۃ وضرورۃ کون الحکم قطعیا۔ (شرح المنار وحواشیہ من الاصول ص۴۵ ج۲)
حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ (المتوفی ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں: واما وقوف عرفۃ فرکن اتفاقاً فانہ توارث العمل بہ وان کان ثابتاً بخبر الواحد۔ (العرف الشذی ص۳۲۸) یعنی خبر واحد سے ثابت حکم بھی امت کے تعامل سے قطعی بلکہ فرض اور رکن ہو جاتا ہے جیسے قیام بعرفۃ۔

صحیحین اصول حدیث کے رو سے بخاری شریف (جس کا نام الجامع المسند الصحیح[1] المختصر فی امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وایامہ ہے۔ (الباعث الحثیث ص۱۵ وتوجیہ النظر ص۸۸) ونقل بعضھم الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وایامہ۔ (مقدمۂ فتح الباری ص۸) اور مسلم شریف کو صحیحین سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی جتنی حدیثیں ان میں ہیں وہ عند الجمہور صحیح ہیں یہ مطلب نہیں کہ انکے علاوہ اور کوئی حدیث یا حدیث کی کتاب صحیح نہیں (بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان

---

[1] وفی مفتاح السعادۃ ص۱۵ ج۲ ثم اعلم ان الصحیح اذا اطلق یراد بہ الجامع الصحیح للبخاری اھ

میں موجود احادیث عند الجمہور صحیح ہیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۳۴ ج ۱ میں ہے:

اما الصحیحان فقد اتفق المحدثون علی ان جمیع ما فیھما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع اھ۔

اسی طرح مقدمہ ابن خلدون ص ۴۲۵ میں ہے: ومن اجل ھٰذا قیل فی الصحیحین بالاجماع علی قبولھما من جھۃ الاجماع علی صحۃ ما فیھما من الشروط المتفق علیھا... الخ وفی مفتاح السعادۃ ص ۳ ج ۲ ان السلف والخلف قد اطبقوا قاطبۃً علی ان اصح الکتب بعد کتاب اللہ تعالیٰ کتاب صحیح البخاری ثم صحیح مسلم ثم المؤطا۔ اھ۔

امام نووی فرماتے ہیں: اتفق العلماء رحمھم اللہ تعالیٰ علی ان اصح الکتب بعد القراٰن العزیز الصحیحین البخاری ومسلم وتلقتھما الامۃ بالقبول وکتاب البخاری اصحھما صحیحا واکثرھا فوائد ومعارف ظاھرۃ وغامضۃً (مقدمہ نووی ص ۱۴ یعنی جمہور امت کے نزدیک صحیح ہیں اجماع کا اطلاق اکثریت پر ہوتا ہے۔ دتوضیح الکلام ص ۲۹ ج ۱)

لیکن منکرین حدیث اور انکے مسٹر غلام احمد پرویز نے اس صحیح کے لفظ سے غلط فائدہ اٹھایا ہے۔ چنانچہ مقام حدیث ص ۲۲۴ ج ۲ میں لکھا ہے کہ امام بخاری نے تقریباً چھ لاکھ روایات میں سے پانچ لاکھ چورانوے ہزار کو مسترد کر دیا اور صرف تقریباً چھ ہزار احادیث کو اپنی صحیح بخاری میں درج کیا اور مقام حدیث ص ۵ ج ۱ میں بھی اسی قسم کے الفاظ ہیں۔ (چھ لاکھ سے انتخاب کا ثبوت یہ ہے کہ خود امام بخاری فرماتے ہیں: قال البخاریؒ خرّجتُ کتابی الصحیح من زُھاء ست مائۃ الف حدیث وما وضعتُ فیہ حدیثًا الّا صلّیت رکعتین۔ اکمال ص ۲۳۶ وطبقات سبکی ص ۶ ج ۲ وفیہ ماوضعتُ فی الصحیح حدیثًا الاّ اغتسلتُ قبل ذٰلک وصلیت رکعتین اھ ص ۷ ج ۲ وفیہ ایضًا وصنّفتُہٗ فی ستۃ عشر سنۃً۔ اھ۔)

جواب: امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اپنی اپنی صحیح میں جو روایات درج کی ہیں وہ عند الجمہور بالکل صحیح ہیں (وقال مُسلم صنّفتُ المسند الصحیح من ثلاث مائۃ الف

حدیث مسموعة۔ امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے صحیح مسلم کو تین لاکھ سنی ہوئی
احادیث سے انتخاب کیا ہے۔ اکمال ص۱۳۲ و تذکرة الحفاظ ج۲ ص۱۵۱ و تدریب الراوی ص۱۲
ومقدمۂ نووی ص۱۳ اور مسلم شریف کی کل غیر مکرر احادیث اربعة آلاف ہیں۔ توجیہ النظر
ص۹۴ ومقدمۂ فتح الملہم ص۹۹ اور مکررات سمیت امام ابوالفضل احمدؒ بن سلمہؒ کی تحقیق میں
بارہ ہزار اور علامہ ابوحفص المیانجیؒ کی تحقیق سے آٹھ ہزار ہیں۔ توجیہ النظر ص۹۴ ومقدمۂ فتح الملہم ص۹۹

لیکن صحیح احادیث صرف صحیحین میں ہی محصور اور بند نہیں بلکہ اور بھی احادیث بکثرت
صحیح ہیں چنانچہ علامہ خطیب ابوبکر احمدؒ بن علی بغدادیؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) تاریخ بغداد ص۹ ج۲
طبع مصر میں اور علامہ تاج الدین ابونصر عبدالوہاب السبکیؒ (المتوفی ۷۷۱ھ) طبقات الشافعیة
الکبریٰ ص۷ ج۲ میں اور امام ابوالفضل عبدالرحمٰن بن سیوطیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) تدریب الراوی
ص۲۶ طبع مصر میں امام بخاریؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں یقول ما ادخلت فی الکتاب
الجامع الا ما صح وترکت من الصحاح لحال الطوال۔ اور توجیہ النظر ص۹۱ میں امام
بخاریؒ کا یہ ارشاد بھی ہے وترکت جملة من الصحاح خشیة ان یطول الکتاب۔
اھ۔ علامہ ابوبکر محمد بن موسیٰ الحازمیؒ (المتوفی ۵۸۴ھ) شروط الائمة الخمسة ص۴۹ طبع مصر
میں اور حافظ ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی المعروف بابن حجرؒ (المتوفی ۸۵۲ھ)
مقدمۂ فتح الباری ص۴ ج۱ طبع مصر میں اپنی اپنی سند کے ساتھ حافظ ابوبکر احمد بن ابراہیم
المعروف باسماعیلیؒ (المتوفی ۳۷۱ھ) کے طریق سے امام بخاریؒ سے نقل کرتے ہیں قال
لم اخرج فی ہٰذا الکتاب الا صحیحا وما ترکت من الصحیح فہو اکثر۔
اور امام حاکم ابوعبداللہ نیشاپوریؒ (المتوفی ۴۰۵ھ) مستدرک ص۳ ج۱ طبع دائرة المعارف
حیدر آباد دکن میں لکھتے ہیں: ولم یحکما ولا واحد منہما انہ لم یصح من
الحدیث غیر ما اخرجاہ۔ اور حافظ ابن القیم ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکرؒ
(المتوفی ۷۵۱ھ) اپنی کتاب زاد المعاد ص۶ ج۲ میں فرماتے ہیں: وہل قال البخاری قط
ان کل حدیث لم ادخلہ فی کتابی فہو باطل ولیس بحجة او ضعیف وکم احتج
البخاری باحادیث خارج الصحیح لیس لہا ذکر فی صحیحہ وکم صحح

من حديث خارج عن صحيحه۔ اور امام نوویؒ مقدمہ شرح مسلم ص۱۶ سطر۴
میں فرماتے ہیں: فانهما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صحّ عنهما
تصريحهما بانهما لم يستوعباه فانهما قصدا جمع جمل من
الصحيح۔ مولانا عبدالعزیز فرہاروی (المتوفی ۱۲۳۹ھ) کوثر النبی ص۱۱ قلمی میں لکھتے
ہیں بان الشيخين لم يقصدا حصر الصحاح في الصحيحين بل قد
وجد عنهما التصريح بعدم الحصر۔ اور مولانا اشفاق الرحمٰن کاندھلوی
مقدمہ حاشیۂ نسائی ص۵ میں لکھتے ہیں: اَنَّهُمَا ترکا کثیرًا من الصحيح الذی حفظاه۔
الحاصل: صحیح احادیث صرف صحیحین میں بند اور منحصر نہیں بلکہ اور بھی بے شمار
احادیث صحیح ہیں۔

نوٹ یوں تو صحیح بخاری کی بے شمار شروح ہیں، لیکن تمام شروح میں سے
اپنی افادیت اور جامعیت کے اعتبار سے دو شرحیں سب شروح
پر فائق ہیں۔ فتح الباری لابن حجرؒ اور عمدۃ القاری للعینیؒ حافظ ابن حجرؒ بائیس
سال تک فتح الباری شرح البخاری میں مصروف رہے۔ حضرت بنوریؒ نے
فرمایا کہ ہمارے شیخ مولانا محمدؒ انور شاہ کاشمیریؒ (المتوفی ۱۳۵۲ھ) کی رائے میں فتح
الباری فن حدیث کے اعتبار سے بڑھ کر ہے۔ علامہ ابن خلدونؒ، ابو زید
عبدالرحمٰنؒ بن محمدؒ (المتوفی ۸۰۸ھ) مقدمہ ص۴۴۳ میں لکھتے ہیں: ولقد سمعت
كثيرا من شيوخنا رحمهم الله يقولون شرح كتاب البخاري دَين على الامّة
يعنون ان احدًا من علماء الامّة لم يوف ما يجب له من الشرح بهذا
الاعتبار اور جب فتح الباری لکھی گئی تو علامہ شمس الدین محمدؒ بن عبدالرحمٰن السخاویؒ
(المتوفی ۹۰۲ھ) نے فرمایا کہ شیخ نے یہ دَین ادا کر دیا ہے اور ایک حنفی عالم نے کہا کہ یہ
دَین حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ دونوں نے ادا کیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے
چنانچہ علامہ شیخ محمد زاہد کوثری الحنفیؒ (المتوفی ۱۳۷۱ھ) نے مصر سے طبع ہونے والی
عمدۃ القاری کے مقدمہ تلخیص تذہیب التاج اللجینی فی ترجمہ بدر العینی میں مزایا شرح

البدر العینی کے تحت تصریح فرمائی ہے کہ عمدۃ القاری تمام شروح بخاری میں
سے نقل و تحقیق اور فوائد علمیہ کی بحث و تمحیص میں زیادہ جامع و اوسع ہے۔ ہاں
طُرقِ حدیث کے جمع کرنے اور اسانید پر بحث کرنے میں اور فن حدیث کے
لحاظ سے فتح الباری عمدہ ہے اور حضرۃ شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ
(المتوفی ۱۳۳۹ھ) نے فرمایا ہے کہ تراجم ابواب بخاری کا حق ابھی تک دین ہے
باوجود اس کے کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) نے
ابواب تراجم البخاری لکھے ہیں اور خود حضرۃ شیخ الہندؒ نے بھی ابتدائی کچھ ابواب کے تراجم
لکھے ہیں مگر تراجم کا دَین ابھی تک پورا نہیں ہوا۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فائدہ: علیٰ شرطھما کی تفسیر

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام نوویؒ، ابن دقیق العیدؒ (تقی الدین
محمد بن علی قیشری منفلوطی (المتوفی ۷۰۲ھ) علامہ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی شافعیؒ
(المتوفی ۷۴۸ھ) اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ علیٰ شرطھما وہ روایت ہوتی
ہے جس کے راوی بخاری اور مسلم کے ہوں، بحوالہ حاشیہ شرح نخبۃ الفکر ص۳۱ و
تدریب الراوی ص۶۷ اور حافظ عثمان بن عبدالرحمٰن ابن صلاحؒ (المتوفی ۶۴۳ھ یا ۶۴۶ھ)
کی بھی یہی رائے ہے۔ تدریب الراوی ص۶۷ اور حافظ ابن طاہر المقدسیؒ (المتوفی ۵۰۷ھ)
اپنی کتاب شروط الائمۃ میں لکھتے ہیں کہ علیٰ شرط البخاری اور علیٰ شرط مسلم اور
علیٰ شرطھما سے مراد یہ ہے کہ بعینہٖ وہ راوی بخاری اور مسلم کے نہ ہوں بلکہ ضبط و
عدالت اور ثقاہت میں ان کی مثل ہوں۔ بحوالہ حاشیہ نخبۃ ص۱۳ اور یہی رائے
حافظ ولی الدین احمدؒ بن عبدالرحیم العراقیؒ (المتوفی ۸۲۶ھ) استاذ حافظ ابن حجرؒ
کی بھی ہے۔ تدریب الراوی ص۶۸ عراقی اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ
امام حاکمؒ نے مستدرک ص۳ ج۱ میں لکھا ہے۔ وانا استعین باللہ علی اخراج
احادیث رواتها ثقات احتج بمثلها الشيخان او احدهما۔ تدریب
الراوی ص۶۷ میں ہے: فقوله بمثلها ای بمثل رواتها لا بهم انفسهم

لیکن حافظ ابنِ حجرؒ جواب دیتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے مستدرک میں دو طرح کی روایتیں پیش کی ہیں۔

اوّل : بخاری اور مسلم دونوں یا کسی ایک کی شرط پر راوی ہوں جو بخاری اور مسلم میں آچکے ہوں، ایسی روایات میں وہ علیٰ شرط البخاری یا علیٰ شرطِ مُسلم یا علیٰ شرطھما کہتے ہیں۔

ثانی : وہ جن میں صرف صحیح کہتے ہیں۔ بخاری اور مسلم کی شرط کا حوالہ نہیں دیتے ایسی روایات کے لیے انھوں نے لفظِ مثلھا بولا ہے۔ (تدریب مع تفسیر ص۲۸)

ضروری فائدہ	بہت سے پڑھے لکھے لوگوں کو شبہ ہوتا ہے کہ جب تین یا پانچ یا چھ یا دس[1] لاکھ احادیث کا ذکر آتا ہے تو وہ یہ

[1] امام سیوطیؒ امام ابوزرعہؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں:
وھٰذا الفتیٰ یعنی ابا زرعۃ قد حفظ سبع مائۃ الف قال البیھقی اراد ماصح من الاحادیث واقاویل الصحابۃ والتابعینؒ (تدریب ص۱۲) یعنی امام ابوزرعہؒ کو سات لاکھ حدیثیں یاد تھیں۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں اس سے مُراد یہ ہے کہ مرفوع احادیث اور اقوال حضراتِ صحابہ کرامؓ و تابعینؒ سبھی ان میں شامل ہیں امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبلؒ کو دس لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے مسند کو سات لاکھ اور پچاس ہزار احادیث سے انتخاب کیا ہے اور امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے ہاتھ سے دس لاکھ حدیثیں لکھی ہیں: وقال ابو زرعۃ الرازیؒ کان احمدؒ بن حنبلؒ یحفظ الف الف حدیث۔ (تدریب الراوی ص۱۲) وقال احمدؒ بن حنبلؒ انتقیت المسند من سبع مائۃ الف حدیث وخمسین الف حدیث (ایضًا) وقال یحییٰؒ بن معینؒ کتبت بیدی الف الف حدیث (ایضًا)

امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے سُننِ ابوداؤد کا انتخاب کیا ہے۔ (ایضًا)

سمجھتے ہیں کہ شاید متونِ حدیث مراد ہیں، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اصُولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ کہیں حدیث کی سَند میں ایک راوی بدل جائے یعنی نیا آ جائے تو وہ محدثین کی اصطلاح میں الگ حدیث اور علیحدہ حدیث شمار ہو گی۔ مثلاً اگر متنِ حدیث ایک ہو اور سنّو راوی اسے الگ الگ نقل کرتے ہوں تو محدثین کی اصطلاح میں وہ سنّو حدیث شمار ہو گی، ورنہ متن کے لحاظ سے تمام صحیح احادیث صرف تقریباً ساڑھے چار ہزار ہیں۔ چنانچہ امیر یمانی محمدؒ بن اسمٰعیلؒ (المتوفی ۱۱۸۲ھ) توضیح الافکار ص ۶۲/۱ طبع مصر میں، امام سفیانؒ بن سعید ثوریؒ (المتوفی ۱۶۱ھ) شعبہؒ بن الحجاجؒ (المتوفی ۱۶۰ھ) یحییٰؒ بن سعید القطانؒ (المتوفی ۱۹۸ھ) عبد الرحمٰنؒ بن مہدیؒ (المتوفی ۱۹۸ھ) اور امام احمدؒ بن محمدؒ بن حنبل شیبانیؒ (المتوفی ۲۴۱ھ) کا متفقہ فیصلہ نقل کرتے ہیں: ان جملة الاحادیث المسندة عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم یعنی صحیحة بلا تکرار اربعة الاف واربعة مائة حدیث یعنی متون حدیث چار ہزار چار سو ہیں اور امام حاکمؒ اپنی کتاب مدخل ص ۷ طبع مصر میں لکھتے ہیں کہ اگر تمام صحیح اور حسن قسم کی روایات کی چھان بین کی جائے تو ان کے متون دس ہزار تک نہیں پہنچ سکتے۔ علامہ ذہبیؒ تذکرۃ الحافظ ص ۸۹/۲ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن لکھتے ہیں کہ مشہور محدّث عبد اللہؒ بن جعفرؒ بن خاقانؒ ... حضرت امام ابراہیمؒ بن سعید الجوہریؒ (المتوفی ۲۴۴ھ علامہ ذہبیؒ ان کو الحافظ اور العلامة کہتے ہیں۔ اور خطیب بغدادیؒ کہتے ہیں: کان ثقة ثبتاً مکثراً) کے پاس گئے اور ان سے حضرت ابوبکر (عبد اللہؒ بن ابی قحافہ عثمانؓ) صدّیق کی حدیثوں کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے اپنی لونڈی سے فرمایا کہ جا کر ابوبکر صدیقؓ کی احادیث کی تیئیسویں ۲۳ جلد اُٹھا کر لا۔ جعفرؒ بن خاقانؒ کہنے لگے کہ حضرت ابوبکرؓ سے تو صرف بمشکل پچاس حدیثیں منقول ہیں، یہ تیئیس ۲۳ جلدیں کہاں سے آ گئیں؟ اس کے جواب میں ابراہیمؒ بن سعیدؒ نے کہا: کل حدیث لا

یکون عندی من مائۃ وجہ فانا فیہ یتیم۔ علامہ احمد حسن مدیویؒ فرماتے ہیں کہ حضرۃ ابوبکرؓ سے کل ایک سو بیالیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے چھ احادیث پر شیخینؒ کا اتفاق ہے اور گیارہ حدیثیں بخاری میں ہیں اور ایک حدیث مسلم میں ہے۔ (ھامش اکمال ص۵۸۷) باقی بقیہ کتب حدیث میں ہیں۔

انواعِ[1] کُتبِ حدِیث

① الجوامع | جامع وہ کتاب ہے جس میں حدیث کا ہر وہ باب موجود ہو جو اس شعر میں مذکور ہے:

؎ سیر و آداب و تفسیر و عقائد ـــ فتن و احکام و اشراط و مناقب

(عجالۂ نافعہ ص۱۷ اور معارف السنن ص۱/۱۸ ملاحظہ کریں۔)

اس معنی میں بخاری شریف اور ترمذی شریف تو بالاتفاق جامع ہیں البتہ مسلم شریف کے بارے اختلاف ہے کیونکہ اس میں باب التفسیر برائے نام ہے لیکن محققین کے نزدیک تحقیقی اور صحیح بات یہی ہے کہ مسلم بھی الجامع ہے اگرچہ باب التفسیر کم ہی سہی لیکن ہے تو ضرور۔ کیونکہ جامع ہونے کے لیے کسی باب کا ان آٹھ میں سے مفصل ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف وجود ہی کافی ہے اسی لیے علامہ مجدالدین ابوطاہر محمدؒ بن یعقوب فیروزآبادیؒ (المتوفی ۸۱۷ھ) صاحب قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے۔ نیز کشف الظنون میں ملّا کاتب چلپیؒ (المتوفی ۱۰۶۷ھ) نے بھی اس کو الجوامع میں شمار کیا ہے، انکے علاوہ الجوامع میں سے جامع معمرؒ بن راشدؒ (جو الامام اور الحجۃ تھے)، جامع سفیان ثوریؒ، جامع عبدالرزاقؒ بن ہمامؒ جو الحافظ الکبیر

---

[1] واما انواع علوم الحدیث فقال الحازمیؒ تبلغ مائۃ کل نوع منہا علم مستقل .... وذکر ابن الصلاحؒ خمسۃ وستّین (محصلہٗ تدریب الراوی ص۱۱) یہ بحث عجالۂ نافعہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدّث دہلویؒ مقدمۂ فیض الباری، مقدمۂ فتح الملہم، مقدمۂ تحفۃ الاحوذی، مقدمۂ معارف السنن اور مقدمۂ حاشیہ نسائی ص۵ لمولانا محمد اشفاق کاندھلویؒ سے ماخوذ ہے۔

تھے (المتوفی ۲۱۱ھ) جو مصنف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے اور حال ہی میں سولہ جلدوں میں شائع ہوئی ہے اور جامع دارمی مشاہیر جوامع ہیں۔

② المسانید مسند وہ کتاب ہوتی ہے جس میں فضائل ومناقب کے لحاظ سے یا حروفِ تہجی کی ترتیب سے ایک صحابی کی احادیث ایک جگہ جمع کردی جائیں اس میں ابواب فقہیہ کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ مثلاً مسندِ احمدؒ، مسندِ طیالسیؒ، مسندِ حمیدیؒ، مسندِ نعیمؒ بن حمادؒ، مسندِ عثمانؒ بن ابی شیبہؒ مسند اسحاقؒ بن راہویہؒ، مسند ابی بکرؒ بن ابی شیبہؒ، مسند اسدؒ بن موسیٰؒ، مسند عبدؒ بن حمیدؒ، مسند البزارؒ اور مسند ابی یعلیٰؒ (اور مسند الحسنؒ بن سفیانؒ، مسند عبداللہؒ بن محمد المسندیؒ ومسند یعقوبؒ بن شیبہؒ ومسند علیؒ بن المدینیؒ ومسند ابن ابی عزرہؒ تذکرۃ الحفاظ ص ۳۲۸/۲) وغیرہ کتب مسانید۔

③ السُّنن ایسی کتابیں ہوتی ہیں جن میں فقہی ابواب کو ملحوظ رکھا گیا ہو، اور ہر باب کی احادیث ان میں درج نہ ہوں مثلاً باب التفسیر نہ ہو، جیسے سُنن ابی داؤدؒ، سُنن نسائیؒ، سُننِ ابنِ ماجہؒ، سُنن شعبیؒ، (جو ابواب الشعبی کے نام سے مشہور ہے۔) سُننِ بیہقیؒ، سُننِ دارمیؒ، سُننِ دارقطنیؒ، سُننِ سعیدؒ بن منصورؒ، سُننِ ابنِ جریجؒ اور سُننِ وکیعؒ بن الجراحؒ وغیرہ۔

④ المعاجم معجم اس کو کہتے ہیں جس میں محدّث اپنے کسی شیخ کی سُنی ہوئی روایات حروفِ تہجی کی ترتیب پر جمع کردے۔ جیسے معاجم ثلاثہ، صغیر، کبیر اور اوسط للطبرانیؒ، معجم اسماعیلیؒ، معجم ابن الغوطیؒ، معجم ابی بکر المقریؒ، معجم شہاب الدین القوصیؒ اور معجم ابن قانعؒ وغیرہ۔

⑤ الاجزاء جزء ایسی کتاب ہوتی ہے جس میں ایک مسئلہ پر اس کے مُثبت اور منفی پہلو کی احادیث جمع کردی جائیں، جیسے جزء القراۃ للبخاریؒ، جزء رفع الیدین للبخاریؒ، جزء الجہر بسم اللہ للدارقطنیؒ (م ۳۸۵ھ) جزء القراۃ للبیہقیؒ، ابوبکر احمد بن الحسینؒ (المتوفی ۴۵۸ھ) اور جزء الجہر

بلسم اللہ للخطیب البغدادیؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) وغیرہ کتب۔

⑥ المستخرجات | مستخرج وہ کتاب ہوتی ہے جو کسی دوسری کتاب کی تائید اور اثبات کے لیے لکھی جاتی ہے لیکن تدریب الراوی ص۵۶ میں اسکی تصریح ہے کہ مستخرج اپنی جو سند پیش کرے اس سند میں اس مصنف کا واسطہ نہ آئے جس کی تائید کے لیے مستخرج لکھی گئی ہے جیسے مستخرج اسمٰعیلیؒ و مستخرج برقانیؒ علی البخاری اور مستخرج ابی عوانہؒ و مستخرج ابی نعیمؒ[1]۔

⑦ المستدرکات | مستدرک وہ کتاب ہوتی ہے جس کو محدث نے اس نظریہ سے لکھا ہو کہ یہ احادیث فلاں محدث کی شرط پر ہیں پھر اس نے ان کی تخریج کیوں نہیں کی؟ مثلاً المستدرک علی الصحیحین للحاکمؒ وغیرہ یہ سب سے زیادہ مشہور اور رائج ہے۔ لیکن امام حاکمؒ چونکہ تصحیح احادیث میں متساہل ہیں۔ (تدریب ص۵۱) اس لیے انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر بلکہ موضوع احادیث کو بھی علیٰ شرط الشیخین قرار دیا ہے، ان کے اس تساہل کی وجہ سے تو امام ابوسعید مالینیؒ نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مستدرک حاکم میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی ص۵۲ میں حافظ محمدؒ بن احمدؒ بن عثمانؒ شمس الدین ابوعبداللہ الذہبیؒ (شیخ الجرح والتعدیل مفتاح ص۲۱۲ المتوفی ۷۴۸ھ جو حاکمؒ کے سب سے بڑے نقاد ہیں) کا قول نقل کیا ہے کہ مستدرک حاکمؒ کی تقریباً نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر ہیں اور ایک ربع انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل ہے۔ اس پر علامہ ذہبیؒ نے تلخیص لکھی ہے۔ علامہ ذہبیؒ کی تصدیق پر امام حاکمؒ کی تصحیح معتبر ہے۔

⑧ المسلسلات | مسلسل وہ ہے جس میں کسی راوی کی مخصوص حالت یا مخصوص قول کا ذکر ہو اور اوّل سے آخر تک وہ

---

[1] و المستخرج علی البخاری و المستخرج علی مسلم (تدریب ص۵۱۵)

سَندیُوں ہی چلتی رہے جیسے مسلسلات ابنِ ابی عصرونؒ، مسلسلات دیباجیؒ،
مُسلسلاتِ علائیؒ اور مسلسلاتِ سیوطیؒ وغیرہ، امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث صـ ۳۲
طبع قاہرہ میں اس کی مثال یوں دی ہے کہ مثلاً یہ حدیث آتی ہے : ان
رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قبض علیٰ لحیتہٖ فقال اٰمنت
باللّٰہ الیٰ قولہ وامنت بالقدر خیرہٖ وشرہٖ وحلوہٖ ومُرِّہٖ... الخ۔ اور یہی
طریقہ امام حاکمؒ تک چلا آیا، یعنی ہر اُستاد نے بوقت بیان ڈاڑھی پکڑلی۔ اس
کاروائی کا متنِ حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہوتا صرف راوی اپنے ضبط و اتقان
کا ثبوت دیتا ہے کہ بوقت بیان استاد کی یہ حالت اور کیفیّت تھی۔

⑨ العلل | وہ ایسی کتابیں ہیں جن میں معلول حدیثوں کا ذکر ہوتا ہے جیسے
کتاب العلل للبخاریؒ، کتاب العلل لمسلمؒ، علل ابن ابی حاتمؒ
کتاب العلل الصغیر والکبیر للترمذیؒ، علل دارقطنیؒ، عللِ تناہیہ لابن الجوزیؒ وغیرہ۔

⑩ الاطراف | وہ ایسی کتابیں ہیں جن میں کسی حدیث کا کوئی ایک حصّہ ایسے
انداز پر نقل کیا جائے جو باقی حدیث پر دال ہو۔ مثلاً اِنّما
الاعمال بالنیّات یہ ٹکڑا البقیہ" اگلی حدیث پر دال ہے اسکی تمام اسانید جن
جن سے وہ ثابت ہے جمع کردیں یا کتبِ مخصُوصہ کے ساتھ مقید کردیں۔ جیسے
الاشراف علیٰ معرفۃ الاطراف لابنِ عساکرؒ، تحفۃ الاشراف لابی الحجاج مِزّیؒ (استاذ
حافظ ابنِ کثیرؒ) اور اطراف الکتب الستۃ لعبد الغنی المقدسیؒ وغیرہ۔

⑪ الآمالی | کشف الظنون میں مُلّا کاتب چلپی ترکیؒ لکھتے ہیں کہ آمالی املاء
کی جمع ہے وہ ایسی کتابیں ہیں کہ استاذ لکھوائے اور شاگرد
لکھتے رہیں جیسے آمالی ابنِ حجرؒ، آمالی ابنِ شمعونؒ، آمالی ابنِ عساکرؒ وغیرہ فیض الباری
العرف الشذی، الکوکب الدری اور اللامع الدراری وغیرہ بھی اسی نوع میں
داخل ہیں۔

۱۲ الشمائل شمائل شِمال کی جمع ہے جیسا کہ علامہ ابراہیمؒ بن محمد البیجوریؒ (المتوفی ۱۲۷۶ھ) شمائل محمدیہ ص۶ میں لکھتے ہیں، شِمال ککِتاب اور بعض یہ محاورہ پیش کرتے ہیں: لیس من شمائلی الاکل بالشمال ۔ یہ ایسی کتب ہیں جن میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عادات، فضائل اور محاسن ذکر ہوں جیسے شمائلِ ترمذیؒ یعنی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وہ شمائل جو امام ترمذیؒ نے جمع کیے ہیں۔

۱۳ الرسائل شاہ عبد العزیز صاحبؒ عجالۂ نافعہ ص۱۰ میں لکھتے ہیں کہ رسالہ وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک ہی مسئلہ کی حدیثیں جمع کر دی جائیں جیسا کہ ابنِ جوزیؒ اور حافظ ابوموسیٰ مدینیؒ نے لکھی ہیں اور امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ فی اصول الفقہ جو کتاب الام کی ساتویں جلد کے آخر میں منضم ہے مشہور ہیں۔

۱۴ الاربعینات اربعین وہ کتاب ہے جس میں چالیس حدیثیں جمع کر دی جائیں ایک قسم سے متعلق ہوں یا متعدد اقسام سے ایک سند سے متعلق ہوں یا متعدد اسانید سے جیسے اربعین ابن المبارکؒ، اربعین ابن دقیق العیدؒ، اربعین ابی نعیمؒ، اربعین بیہقیؒ، اربعین ابی عبد الرحمٰن سلمیؒ، اربعینِ نوویؒ، اربعینِ حاکمؒ اور اربعین دار قطنیؒ وغیرہ۔

۱۵ المغازی یہ مغزیٰ کی جمع ہے ایک تفسیر کے رُو سے مغزیٰ مصدر میمی ہے۔ غزا یغزو سے اور بعض نے اسے ظرف بھی کہا ہے وہ ایسی کتابیں ہیں جن میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے غزوات کا ذکر ہو غزوہ اس جنگ کو کہتے ہیں جس میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بنفسہٖ شریک ہوئے ہوں، یا آپؐ نے حکم فرمایا ہو، جیسے مغازی ابنِ اسحٰقؒ اور مغازی موسیٰؒ بن عقبہؒ وغیرہ اسی واسطے کفار کے مقابلہ میں جہاد کرنے والے کو غازی کہتے ہیں کیونکہ جہاد کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا ہے۔

⑯ التخریجات | تخریج ایسی کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کا ماخذ اسانید کے ساتھ بیان کیا جائے

جیسے تخریج الرافعیؒ ونصب الرأیۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ لجمال الدین یوسف زیلعیؒ (جسے تخریج الزیلعی بھی کہتے ہیں) اور اس کا مخلص الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ لابن حجرؒ ہے۔ تلخیص الحبیر لابن حجرؒ الطاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف لابن حجرؒ تخریج احیاء علوم الدین لزین الدین العراقی اور البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعۃ فی الشرح الکبیر لسراج الدین عمر بن الملقنؒ وغیرہ۔

⑰ الزوائد | وہ ایسی کتابیں ہوتی ہیں جن میں مرکزی کتب پر زائد احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ عام اس سے کہ ان مرکزی کتب کی اسانید کے معیار پر ہوں یا نہ ہوں جیسے مجمع الزوائد للہیثمیؒ وغیرہ۔

⑱ اختلاف الحدیث | وہ ایسی کتب ہیں جن میں ایک مضمون کی مختلف احادیث کو بیان کرکے ان کو تطبیق دی جائے

جیسے اختلاف الحدیث للشافعیؒ مختلف الحدیث لابن قتیبہؒ مشکل الآثار وشرح معانی الآثار للطحاویؒ۔[1]

نوٹ: کتب حدیث میں صرف مسند دارمی ہی وَن وے ٹریفک ہے، جس میں ایک ہی مد کی حدیثیں ہیں دوسری کی نہیں۔

⑲ السِیَر | سِیَر سیرۃ کی جمع ہے وہ ایسی کتابیں ہیں جن میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سیرت اور زندگی کے حالات مذکور ہوں، جیسے سیرۃ ابن اسحٰقؒ اور سیرۃ ابن الجوزیؒ وغیرہ۔

⑳ غرائب الحدیث | سند کے لحاظ سے غریب اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی شیخ متفرد ہو اور دوسرے اس سند کو بیان نہ کرتے ہوں، والغرابۃ لا تنافی الصحۃ مقدمۂ مشکوٰۃ صک۔

---

[1] وفی تدریب الراوی ص۳۸۷ ثم صنّف فی ذٰلک ابن جریرؒ والطحاویؒ کتابہ مشکل الآثار الخ

امام نوویؒ نے تقریب مع التدریب ص۳۷۵ اور امام سیوطیؒ نے تدریب الراوی ص۳۷۵ میں اس پر خاصی بحث کی ہے، بخاری کی پہلی اور آخری حدیث غریب ہے اور اسکے سوا اور بھی اس میں غرائب موجود ہیں اور متن کے اعتبار سے غریب کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ حدیث کے متن کو صرف ایک ہی راوی نقل کرتا ہو، ففی الرسالۃ فی اصول الحدیث للسیّد الجرجانیؒ ص۲ والغرایب ایضًا اما غریب اسنادًا او متنًا وھو ما تفرد بروایۃ متنہ واحد... الخ ۔ یا اسکے متن میں کوئی لفظ مشکل ہو جسکی تفسیر کے بغیر مطلب واضح نہ ہوتا ہو، اس سلسلہ میں نضرؒ بن شمیلؒ ، ابو عبیدۃ معمرؒ بن المثنیٰ، اصمعیؒ، ابو عبید القاسمؒ بن سلامؒ، ابن قتیبۃ الدینوریؒ، ابو سلیمن الخطابیؒ کی کتابیں اور مجمع الغرائب لعبد الغافر الفارسیؒ وغریب الحدیث لقاسم السرقسطیؒ والفائق للزمخشریؒ اور النہایۃ لابن اثیرؒ مشہور کتابیں ہیں (تدریب ص۳۷۶ و ص۳۷۹) اور اسی سلسلہ کی کتاب مجمع البحار لمحمد طاہر فتنیؒ اور المغرب میں۔

فائدہ اُولیٰ | تدریب الراوی ص۵ میں ہے :
واما السند فقال بدر بن جماعۃ والطیبی ھو الاخبار عن طریق المتن واما الاسناد فھو رفع الحدیث الیٰ قائلہ، وقال ابن جماعۃ المحدثون یستعملون السند والاسناد لشیٔ واحد واما المتن فھو الفاظ الحدیث التی تتقوم بہ المعانی قالہ الطیبی وقال ابن جماعۃ ھو ماینتھی الیہ غایۃ السند من الکلام۔

فائدہ ثانیہ | تدریب الراوی ص۶ میں ہے۔ بحوالہ امام ابو نصر حسینؒ بن عبد الواحد الشیرازیؒ : العالم الّذی یعلم المتن والاسناد جمیعا۔ والفقیہ الذی عرف المتن ولا یعرف الاسناد والحافظ الذی یعرف الاسناد ولا یعرف المتن۔ والراوی الذی لا یعرف المتن ولا یعرف الاسناد۔
اور شرح نخبۃ الفکر ص۲ کے حاشیہ میں ایک اور اصطلاح بھی درج ہے کہ الحافظ اسے کہتے ہیں جسے ایک لاکھ حدیث سندًا ومتنًا یاد ہو اور الحجۃ اسے کہتے ہیں

جسے تین لاکھ احادیث سنداً و متناً یاد ہوں اور الحاکم اُسے کہتے ہیں جسے
تمام احادیث سنداً و متناً یاد ہوں۔

علمِ حدیث کی تعریف

حدیث کا لغوی معنیٰ لُغت میں حدیث کے معنی بات اور کلام کے ہوتے ہیں عام اس سے کہ بات کرنے والا اعلیٰ ہو یا ادنیٰ اور اسی لغوی معنی میں قرآن کریم پر لفظ حدیث بولا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَہٗ یُؤْمِنُوْنَ۔ (پ۲۹، المرسلات رکوع ۲)

حدیث کا عام اصطلاحی معنیٰ عام اصطلاح میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اور ارشادات کو کہتے ہیں آپؐ کے ارشاد پر حدیث کا لفظ قرآن سے ثابت ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا مُسْتَاْنِسِیْنَ لِحَدِیْثٍ۔ الاٰیۃ۔ ایک تفسیر کے رُو سے آپؐ کے گھر کھانا کھانے کے بعد کچھ لوگ آپؐ کی باتیں سُننے کے لیے بیٹھ گئے جس سے آپؐ کو اور آپؐ کے اہلِ خانہ کو تکلیف ہُوئی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہوا کہ آپؐ کی باتوں کے ساتھ مانوس ہونے کے لیے آپؐ کے گھر مت بیٹھو، ایسے ہی سورۃ التحریم میں ارشاد ہے: وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِہٖ حَدِیْثًا۔ اس مقام پر بھی آپؐ کے ارشاد پر لفظِ حدیث بولا گیا ہے اس سے منکرینِ حدیث کا یہ دعوٰی باطل ہُوا کہ حدیث قرآن ہی ہے اور اسکے علاوہ حدیث کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

حضرات محدثین کی اصطلاح میں حدیث کا معنیٰ اصطلاحِ محدثین میں حدیث کا معنی علامہ احمد بن مصطفٰیؒ المعروف بہ طاش کبری زادہ الحنفیؒ (المتوفی ۹۶۲ھ) اپنی کتاب مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ صفحہ ۲۹۷ ج ۱ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن میں لکھتے ہیں: ھو علم یبحث فیہ عن کیفیۃ اتصال الاحادیث بالرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام

من حیث احوال رواته ضبطا وعدالة ومن حیث کیفیة السند اتصالاً و انقطاعًا وغیر ذٰلک من الاحوال التی یعرف بها نقّاد الاحادیث۔

اور علّامہ احمدؒ بن عبد الخالق الزرقانی المالکیؒ (المتوفی ۱۱۲۲ھ) شرح بیقونیا میں لکھتے ہیں۔ علم بقوانین اے قواعد یعرف بها احوال السند والمتن من صحة و حسن... الخ۔ ان دونوں تعریفوں میں صرف اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔

نوٹ بیقونیا کے مصنّف عمرؒ بن محمدؒ بن فتوح البیقونی الدمشقی الشافعیؒ (المتوفی ۱۰۸۰ھ) ہیں۔ علامہ بدر الدّین محمود عینیؒ (المتوفی ۸۵۵ھ) عمدة القاری شرح البخاری کے مقدمہ میں علامہ محمدؒ بن یوسف کرمانیؒ (المتوفی ۷۸۶ھ) کواکب الدراری شرح البخاری میں اور علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی ص۵ طبع مصر میں اور شیخ محمد اعلی تھانویؒ (المتوفی سـ ـھ) کشاف اصطلاحات الفنون میں یوں تعریف کرتے ہیں: هو علم یعرف به اقوال رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه وسلم و افعاله واحواله۔ اور توجیہ النظر ص۲ میں ہے: الحدیث اقوال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وافعاله ویدخل فی افعاله تقریره۔ پھر آگے لکھتے ہیں: وهٰذا التعریف هو المشهور عند علماء الحدیث۔ اور تدریب الراوی ص۵ میں ہے قال الشیخ عز الدینؒ بن جماعةؒ علم الحدیث علم بقوانین یعرف بها احوال السند والمتن۔ بعینہ یہی الفاظ ابن جماعہؒ کے مقدمۂ فتح الملہم ص۲ میں بھی ہیں۔

فائدہ توجیہ النظر ص۳ میں ہے: واما السنة فتطلق فی الاکثر علی ما اضیف الی النبی صلّی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم من قول او فعل او تقریر فهی مرادفة للحدیث عند علماء الاصول وهی اعم منه عند من خص الحدیث بما اضیف الی النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم من قولٍ فقط۔

علمِ حدیث کا موضوع مفتاح السعادة ص۳۹ ج۲ میں ہے: الفاظ الرسول علیه الصّلوٰة والسّلام من حیث صحة صدورها عنه صلی اللّٰه علیه وسلم وضعفه الی غیر ذٰلک۔

مولانا اشفاق الرحمٰن کاندھلویؒ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) مقدمۂ حاشیہ نسائی ص۱ میں لکھتے ہیں: المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع۔ مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ (المتوفی ۱۲۹۷ھ) مقدمۂ حاشیۂ بخاری ص۲ میں لکھتے ہیں: موضوع علم الحدیث ذات الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ مولانا عبدالرحمٰن المبارکپوریؒ غیر مقلد (المتوفی ۱۳۵۳ھ) مقدمۂ تحفۃ الاحوذی شرح الترمذی ص۲ میں لکھتے ہیں: وموضوعہ احادیث الرسول صلّی اللہ علیہ وسلم من حیث دلالتها علی المعنی المفهوم شیخ عزالدینؒ بن جماعۃؒ فرماتے ہیں: وموضوعہ السند والمتن۔ بحوالۂ تدریب الراوی ص۵ ومقدمۂ فتح الملہم ص۲ اور یہی الفاظ شیخ الاسلام شیخ العرب والعجم قطب العالم حضرت مولانا سیّد حسین احمد المدنی رحمہ اللہ تعالیٰ (المتوفی ۱۳۷۷ھ) نے بیان فرمائے جو کہ آپ کے شاگرد مولانا علی احمد صاحب الخلیلی بنگالی نے تقریر مرتب الموسوم بہ ہدیۃ المجتبیٰ ص۲ میں تحریر کیے ہیں اور یہی الفاظ تقریر ترمذی میں فرمائے۔

علمِ حدیث کی غرض وغایت

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ مقدمۂ حاشیۂ بخاری ص۲ میں نواب صدیق حسن خانؒ غیر مقلد (المتوفی ۱۳۰۷ھ) الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ ص۳۴ میں اور مبارک پوری صاحبؒ مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۱ میں اور علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی ص۵ میں لکھتے ہیں: واما فائدتہ فهی الفوز بسعادۃ الدارین۔ اور مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۲ میں یہ بھی منقول ہے وغایتہ التحلّی (مزین ہونا) بالآداب النبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم والتخلّی (علیحدہ ہونا) عمّا یکرهہ وینهاہ۔ اور علامہ عزّالدین محمّدؒ بن ابی بکرؒ عبدالعزیزؒ بن جماعۃ الکنانیؒ (المتوفی ۸۱۹ھ) فرماتے ہیں: وغایتہ معرفۃ الصحیح من غیرہ۔ تدریب الراوی ص۵ ومقدمۂ فتح الملہم ص۲۔

فائدہ | علم حدیث اُصولی طور پر دو قسموں کی طرف منقسم ہے۔ چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ الحطہ ص۳۶ میں اور مبارک پوری صاحبؒ مقدمۂ تحفۃ الاحوذی ص۲ میں لکھتے ہیں: واللفظ للمبارکفوری، وھو (علم الحدیث) ینقسم الی العلم بروایۃ الحدیث وھو علم یبحث فیہ عن کیفیۃ اتصال الاحادیث بالرسول علیہ الصّلوٰۃ والسّلام من حیث احوال رواتھا ضبطًا وعدالۃً ومن حیث کیفیۃ السند اتصالاً وانقطاعًا و غیر ذٰلک وقد اشتھر باصول الحدیث والیٰ علمٍ بدرایۃ الحدیث وھو علم باحث عن المعنی المفھوم من الفاظ الحدیث وعن المراد منھا مبینا علیٰ قواعد العربیۃ وضوابط الشرعیۃ ومطابقا لاحوال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ ہر دو غیر مقلد حضرات کی اس تقسیم والیٰ علم بدرایۃ الحدیث میں فقہ کا صاف الفاظ میں اقرار ہے، جس کا انکار صرف جاہل یا متعصّب ہی کرسکتا ہے۔

حالاتِ امام بخاریؒ اور انکے مشہور اساتذۂ کرامؒ اور تلامذہ!

نام و نسب | طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۲،۳ اور تذکرۃ الحفاظ ص۱۲۲/۲ میں آپ کا نام و نسب یوں درج ہے: محمدؒ بن اسمٰعیلؒ بن ابراہیمؒ بن المغیرۃؒ بن بَرْدِزْبَہ (یہ لفظ بفتح الباء وسکون الراء وبکسر الدال وسکون الزاء وبفتح الباء بَرْدِزْبَہ ہے) بن بَذْذُبَہ (یہ لفظ بفتح الباء وکسر الذال الاولیٰ وسکون الذال الثانیۃ وبفتح الباء بَذِذْبَہ ہے) الجعفی رحمہُ اللّٰہ تعالیٰ۔

نوٹ | بَرْدِزْبَہ مجوسی تھے ان کے بیٹے مغیرہؒ یمان الجعفیؒ والیٔ بخارا کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے تھے۔ اسی نسبت سے الجعفی مشہور ہوئے

یہ نسبت موالاۃِ اسلام کی ہے۔

ولادتِ امام بخاریؒ امام بخاریؒ تیرہ ۱۳ شوال ۱۹۴ھ بروز جمعہ بعد از نمازِ جمعہ پیدا ہوئے اور یہی قول راجح اور صحیح ہے۔
مادہ تاریخ ولادت ۱۹۴ھ صدق ہے۔

ابتدائی حالات آپ کے والد ماجد اسمٰعیلؒ کی وفات آپ کی صغر سنی میں ہی ہو گئی تھی، لہذا آپ نے اپنی والدہ محترمہ کی تربیت و نگرانی میں ہی ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ آپ کو بچپن سے ہی علم کا بہت شوق تھا مستزاد بریں آپکی ذکاوت مفرطہ نے سونے پر سہاگے کا کام کیا۔

طبقات سبکیؒ ص۴ج۲ میں ہے احمدؒ بن مفضل البلخیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بچپن میں نابینا ہو گئے تھے ان کی والدہ نے خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زیارت کی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھاری کثرت گریہ اور دعاء کی وجہ سے تیرے بیٹے کی نظر لوٹا دی ہے چنانچہ امام بخاریؒ صبح اٹھے تو بینا تھے اور اسی طبقات میں جبریلؒ بن میکائیلؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اُنھوں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سُنا کہ جب میں خراسان پہنچا تو میری نظر ضائع ہو گئی۔ وہاں ایک آدمی نے مجھے خطمی لیپ کرنے کا کہا، چنانچہ ایسا کرنے پر بفضلہ تعالیٰ میری نظر واپس ہو گئی۔

آغازِ تعلّم حضرت امام بخاریؒ نے ۲۰۵ھ میں سماع حدیث کا آغاز کیا اور امام ابن المبارکؒ کی تصانیف یاد کیں۔ چنانچہ طبقات ص۲ج۲ میں ابو جعفر محمد بن ابی حاتم الوراقؒ کا قول ہے کہ میں نے امام بخاریؒ سے تعلیم کی ابتداء کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ مکتب میں دس سے کم یا دس سال کی عمر میں ہی میرے دل میں حفظِ حدیث کا شوق پیدا ہوا۔

تعلیمی سفر حسب تصریح علامہ سُبکیؒ (طبقات ص۲و۳ج۲ و حافظ ابن حجرؒ (مقدمہ فتح الباری ص۲۵ج۲) امام بخاریؒ نے تعلیم کی خاطر ابتدائی سفر ۲۱۰ھ

میں سولہ سال کی عمر میں شروع کیا اور ایک ہزار سے زیادہ اساتذہ سے حدیثیں لکھیں۔ (تذکرۃ الحفاظ ص۱۲۲ ج۲ وطبقات سبکیؒ ص۵ ج۲)

اساتذہ ومشائخ بخاریؒ یوں تو امام بخاریؒ کے ایک ہزار سے زیادہ اساتذہ تھے جیسے کہ بیان ہو چکا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ ص۱۲۳ ج۲ میں خود امام بخاریؒ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: قال کتبت عن اکثر من الف رجل کہ میں نے ایک ہزار سے بھی زیادہ اساتذہ سے حدیثیں لکھی ہیں، البتہ چند مشہور اساتذہ ومشائخ کے نام یہ ہیں:

بُخارا امام بخاریؒ کے مشائخ بخارا میں محمدؒ بن سلام البیکندیؒ، محمدؒ بن یوسف البیکندیؒ عبداللہؒ بن محمد المسندیؒ، ابراہیمؒ بن الاشعثؒ وطائفۃ معھم ہیں۔

بلخ مشائخ بلخ میں سے مکیؒ بن ابراہیم الحنفیؒ (یہ شیخ وہی بزرگ ہیں جن کی سند سے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں بائیس ۲۲ ثلاثیات میں سے گیارہ ثلاثیات ذکر کی ہیں اور یہ مکیؒ بن ابراہیمؒ امام اعظمؒ کے تلمیذ خاص[1]، شریک در تدوین فقہ اور رواۃ مسانید امام اعظمؒ میں سے ہیں۔) ان کے علاوہ یحییٰؒ بن بشر الزاہدؒ، قتیبہؒ وجماعۃ معھم ہیں۔

مرو مشائخ مرو میں سے علیؒ بن الحسنؒ بن شقیقؒ، عبدانؒ، وجماعۃ معھم ہیں۔

نیشاپور مشائخ نیشاپور میں سے یحییٰؒ بن یحییٰؒ، بشرؒ بن الحکمؒ اور ان کے علاوہ اسحٰقؒ مشہور ہیں۔

ری مشائخ ری میں سے حافظ ابراہیمؒ بن موسیٰؒ وغیرہ ہیں۔

بغداد مشائخ بغداد میں سے شریحؒ بن النعمانؒ، عفانؒ اور ان کے علاوہ دیگر حضراتِ محدثین کرامؒ کا ایک گروہ اور معلیؒ بن منصورؒ (تلمیذ ائمہ ثلاثہ احنافؒ) وغیرہ ہیں۔

بصرہ مشائخ بصرہ میں سے ابوعاصم النبیل الضحاکؒ (یہ صاحب بھی امام اعظمؒ کے تلمیذ تھے۔ تذکرہ ص۱۵۹ ج۱، بلکہ شرکاء تدوینِ فقہ حنفی میں سے ہیں

۱؎ ففی التہذیب ص۲۹۳ ج۱۰ فی ترجمہ مکیؒ بن ابراہیمؒ روی ..... عن ابی حنیفۃؒ ..... الخ۔

صحیح بخاری میں امام بخاریؒ کو ان سے بائیس ۲۲ ثلاثیات میں سے چھ ۶ ثلاثیات کے ذکر کرنے کا شرف حاصل ہے) بدلؒ بن المحبرؒ اور محمدؒ بن عبداللہ الانصاری الحنفیؒ (تلمیذ صاحبینؒ)، ان سے امام بخاریؒ نے تین ۳ ثلاثیات ذکر کی ہیں ۔ غرضیکہ ۲۲ ثلاثیات میں سے جو بخاری کا مابہ افتخار ہیں بیس ۲۰ ثلاثیات مشائخ احناف کے طریق سے مروی ہیں) وغیرہ مشہور ہیں ۔

کوفہ مشائخ کوفہ میں سے ابونعیمؒ تلمیذ ابی حنیفہؒ، طلقؒ بن غنامؒ، حسنؒ بن عطیہؒ خلادؒ بن یحییٰؒ اور قبیصہؒ وغیرہ مشہور ہیں ۔

مکہ مشائخ مکہ میں سے امام الحُمیدیؒ (ابوبکر عبداللہؒ بن الزبیر القرشی الاسدی الحمیدیؒ المکی الامام العلَم معدود فی کبار اصحاب الشافعیؒ المتوفی فی ربیع الاول ۲۱۹ھ طبقات ص۲۶۴ ج۱ وتذکرۃ ص۳ ج۲) یہ الحمیدیؒ امام اعظمؒ کے تلمیذ سفیانؒ بن عیینہؒ المتوفی ۱۹۸ھ کے تلمیذ خاص ہیں۔ قال سفیانؒ بن عیینۃؒ فاوّلُ من صیّرنی مُحدِّثا ابوحنیفۃؒ ۔ (الجواھر المضیۃ ص۲۵ ج۱) اور امام سفیانؒ بن عیینہؒ حضرت امام شافعیؒ کے استاد ہیں۔ (تہذیب ص۱۱۸ ج۴)

مدینہ مشائخ مدینہ میں سے عبدالعزیزؒ اویسیؒ اور مطرفؒ بن عبداللہؒ وغیرہ مشہور ہیں ان کے علاوہ واسط، مصر، دمشق، قیساریہ، عسقلان اور حمص وغیرہ[1] میں بھی بہت سے مشائخ سے حدیث سُنی ۔ بنا براختصار ان کے ذکر کے لیے یہاں گنجائش نہیں۔ یہ بحث قدرے تغیر سے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۳ ج۲ وتذکرۃ ص۱۲۲ ج۲ سے مأخوذ ہے ۔

تلامذہ بخاریؒ امام بخاریؒ کے تلامذہ کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے۔ طبقات ص۴ ج۲ وغیرہ میں مشہور تلامذہ یہ مذکور ہیں : امام ابوزرعہؒ،

---

[1] وفی مفتاح السعادۃ ص۴ ج۲ واخذ الحدیث عن المشائخ الحفاظ منہم مکیؒ بن ابراھیم البلخیؒ وعبداللہؒ بن موسیٰ العبسیؒ وابوعاصم الشیبانیؒ وعلیؒ بن المدینیؒ واحمدؒ بن حنبلؒ ویحییٰؒ بن معینؒ وعبداللہؒ بن الزبیرؒ الحمیدیؒ وغیر ھؤلاء من الائمۃ الخ

ابو حاتمؒ، ترمذیؒ، مسلمؒ (البتہ صحیح مسلم کے علاوہ کیونکہ صحیح مسلم میں امام بخاریؒ کی سند سے کوئی روایت نہیں ہے) محمدؒ بن نصر المروزیؒ، صالحؒ بن محمد جزرةؒ، ابن خزیمہؒ، ابو العباس السراجؒ، ابن قریشؒ، محمد جمعہؒ، یحییٰؒ بن محمدؒ بن صاعدؒ اور ابو حامدؒ بن الشرقیؒ وغیرہم، اور بخاریؒ سے الجامع الصحیح کے سب سے آخری راوی منصورؒ بن محمد بزدویؒ (المتوفی ۳۲۹ھ) ہیں اور امام بخاریؒ سے سماع حدیث کرنیوالوں میں سب سے آخر میں وفات پانے والے ابو طاہر عبد اللہؒ بن فارس البلخیؒ (المتوفی ۳۴۶ھ) ہیں۔

حضرت امام بخاریؒ کی جلاوطنی | بخارا کے حاکم خالد بن احمد نے امام بخاری کے پاس قاصد بھیجا کہ آپ صحیح بخاری اور تاریخ جو آپ نے لکھی ہیں میرے گھر آکر میرے بچوں کو پڑھایا کریں۔ امام موصوفؒ نے انکار کر دیا کہ میں علم کو ذلیل نہیں کرنا چاہتا اُس نے پھر پیغام بھیجا کہ اچھا میرے بچوں کے لیئے الگ مجلس منعقد کیا کریں امام بخاریؒ نے فرمایا کہ میں علمِ دین کی امیرزادوں تخصیص نہیں کرسکتا اس پر حاکم کو غصہ آیا اور انکو بخارا سے جلاوطن کر دیا وہ خرتنگ میں اپنے ایک معتقد غالبؒ بن جبرئیلؒ کے پاس چلے گئے اور وہیں ان کی وفات ہوئی (محصلہ طبقات سبکیؒ ص۱۴ ج۲ وص۱۵)

وفات وتدفین | امام بخاریؒ نے تیرہ[1] دن کم باسٹھ سال کی عمر میں شوال المکرم کی پہلی شب (شب شنبہ ۲۵۶ھ) میں سمرقند سے دو فرسخ (چھ میل) کے فاصلہ پر خرتنگ میں وفات پائی۔ طبقات ص۱۴ ج۲ میں ہے کہ مادۂ تاریخ حمید ہے۔ غالبؒ بن جبریلؒ نے کہا کہ امام بخاری ہمارے ہاں چند دن ٹھہرے سخت مریض تھے اور ابو حسان مہنبؒ بن سلیمؒ کے بیان کیمطابق امام بخاری وفات کے وقت مکان میں تنہا تھے۔ صبح کے وقت گھر میں فوت شدہ پائے گئے۔ مادۂ تاریخ وفات نور ۲۵۶ ہے۔

---

[1] اثنتان وستون سنة الا ثلاثة عشر یوما (مقدمۂ حاشیۂ بخاری ص۳ و طبقات سبکیؒ ص۱۴ ج۲ ومفتاح السعادة ص۱۴ ج۲ وفیه ولم یعقب ولدا ذکرا وکان شیخا نحیف الجسم لیس بالطویل ولا بالقصیر۔ اھ یعنی امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کوئی نرینہ اولاد نہیں چھوڑی اور پتلے دبلے جسم کے درمیانہ قد کے تھے۔

تدفین شنبہ کے روز عید الفطر کے دن ظہر کی نماز کے بعد خرتنگ میں مدفون ہوئے۔ طبقات صہ ۱۵/۲ میں ہے کہ بعد از دفن قبر مبارک کی مٹی سے بہت تیز خوشبو کافی دنوں تک نکلتی رہی اور قبر سے آسمان تک سفید روشنی کے ستون دکھائی دیتے تھے جن کو دیکھنے کے لیے لوگ بکثرت آتے جاتے اور تعجب کرتے تھے۔

مؤلفات امام بخاریؒ حضرت امام بخاریؒ نے متعدد کتابیں تالیف فرمائیں امام ابو الفرج محمدؒ بن اسحٰقؒ بن ندیمؒ (المتوفی ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں۔ دلہ من الکتب کتاب التاریخ الکبیر (صنف التاریخ عند قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیالی المقمرۃ۔ تذکرۃ الحافظ صہ ۱۲۳/۲) کتاب التاریخ الصغیر کتاب الاسماء والکنٰی، کتاب الضعفاء، کتاب الصحیح، کتاب السنن فی الفقہ، کتاب الادب کتاب التاریخ الاوسط کتاب خلق افعال العباد، کتاب القرأۃ خلف الامام انتہٰی الفہرست (صہ ۳۳۵ و صہ ۳۳۶) قلت وکتاب جزء رفع الیدین۔ (مقدمہ)

بخاری شریف اور اس کا مرتبہ جمہور اہل اسلام (جو اہل السنت والجماعت میں سے ہیں) کا اتفاق ہے کہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ الصحیح البخاری۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ جو شرطیں صحت کی اس میں موجود ہیں وہ اور کسی کتاب میں نہیں ہیں۔

تعداد روایات بخاری علامہ عینیؒ عمدۃ القاری صہ ۶/۱ میں فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری میں تمام مسند احادیث مکررہ سات ہزار دو سو چھپتر (۷۲۷۵) ہیں اور غیر مکرر چار ہزار (۴۰۰۰) ہیں۔ یہی رائے امام نوویؒ نے تقریب صہ ۳۰ میں ذکر کی ہے اور مقدمہ حاشیہ بخاری صہ ۴ میں امام نوویؒ کی تہذیب الاسماء کے حوالے سے بھی یہی تعداد ذکر کی گئی ہے ——— اور حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری صہ ۲۳۰/۲ میں امام ابن الصلاحؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے [۱] حافظ ابن حجر نے روایات

---

[۱] حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری صہ ۲۳۸/۲ میں امام ابو عبد اللہؒ بن عبد الحق کا یہ شعر نقل کیا ہے۔

جمیع احادیث الصحیح الذی روی ال ——— بخاری خمس ثم سبعون للعد
وسبعۃ الاف تضاف وما مضی ——— الی مائتین عد ذالک اولوا الجد

کی تعداد کی بحث تین جگہ کی ہے۔ مقدمہ کی دوسری جلد میں، فتح الباری کی پہلی جلد میں اور آخری جلد میں۔ لیکن حافظ صاحبؒ کی اپنی رائے یہ نہیں ہے بلکہ انکے نزدیک کل روایات تکرار کے ساتھ نو ہزار بیاسی ۹۰۸۲ ہیں جن میں سے کل تعلیقات ایک ہزار تین سو اکتالیس ۱۳۴۱ ہیں جن میں سے اکثر متون میں مذکور ہیں۔ فقط ایک سو ساٹھ (۱۶۰) متون میں مذکور نہیں ہیں اور متابعات وغیرہ (یعنی تنبیہ علیٰ اختلاف الروایات) تین سو اکتالیس (۳۴۱) ہیں البتہ فیض الباری کے مقدمہ کے ص۳۹ کے حاشیہ میں علامہ محمد ہاشمؒ بن عبدالغفور سندھیؒ سے بعض نسخوں کے حوالہ سے تین سو چوالیس (۳۴۴) اور بعض کے حوالہ سے تین سو چوراسی (۳۸۴) کا ذکر آیا ہے باقی معلقات اور متابعات کے علاوہ تکرار کے ساتھ کل روایات سات ہزار تین سو ستانوے (۷۳۹۷) ہیں۔ (مقدمہ فتح الباری ص $\frac{۲۴۰-۲۴۲}{۲ج}$ اور ص $\frac{۳۲۹}{۱ج}$)

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ بغیر تکرار کے کل روایات دو ہزار پانچ سو تیرہ (۲۵۱۳) ہیں اور ہامش مقدمۂ فیض الباری ص۳۹ میں مقدمۂ فتح الباری کے حوالے سے احادیث موصولہ غیر مکرّرہ دو ہزار چار سو ساٹھ (۲۴۶۰) ذکر کیگئی ہیں۔

لیکن علّامہ شبیر احمد عثمانیؒ (المتوفی ۱۳۶۹ھ) نے فضل الباری کے ص۱۷ میں علامہ قسطلانیؒ کے حوالے سے دو ہزار چھ سو دو (۲۶۰۲) کا ذکر کیا ہے۔ اور علّامہ کاشمیریؒ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف نقل کیا ہے اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص $\frac{۱۶}{۱ج}$ میں ابو حفص عمرؒ بن عبدالمجید میانشیؒ کا قول ذکر کیا ہے کہ کل روایات سات ہزار چھ سو سے کچھ اُوپر ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعدادِ روایاتِ بخاری میں اختلاف ہے۔ خود حافظ ابن حجرؒ کے اپنے کلام میں بھی تضاد ہے۔ البتہ مشہور قول دو ہی ہیں کہ کل روایات مکررہ ۷۲۷۵ اور غیر مکررہ ۴۰۰۰ یا کُل مکررہ ۹۰۸۲ اور غیر مکررہ ۲۵۱۳ ہیں۔

بَابٌ

كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقول الله عزّ وجل إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَّالنَّبِيِّنَ مِنۢ بَعْدِهٖ -

وحی کا لغوی معنی الاعلام فی خفاءٍ ہے اور نیز وحی کا معنی ـــ الکتاب والاشارۃ والکتابۃ والرسالۃ والالہام والکلام الخفی وکل ما القیتہ الی غیرك ـ کے بھی ہیں اور اصطلاحِ شریعت میں ھو کلام اللہ المنزل علی نبی من انبیائہ علیھم الصلوۃ والسلام ہے اور اسکی قسمیں حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے حق میں تین ہیں اور وحی کی صورتیں جیسا کہ علامہ عبدالرحمن السہیلیؒ المتوفی ۵۸۱ھ نے بیان کی ہیں سات ہیں جیسا کہ بخاری ص۱ حاشیہ ۳ میں اس کی تشریح موجود ہے اس کو ضرور غور سے ملاحظہ کریں۔

اعتراض | حضرت امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا ہے اسکے بعد الحمد للہ نہیں لکھا اس پر بدو وجہ اعتراض ہوتا ہے۔

اوّل یہ کہ کتاب اللہ چونکہ بِسْمِ اللّٰهِ اور اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ سے شروع ہوتی ہے تو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کو بھی اسی سے شروع کرنا چاہیئے تھا۔

ثانی یہ کہ ایک حدیث میں آتا ہے کُلّ امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد فھو اقطع اوکما قال علیہ السلام۔ یہ روایت ابوداؤد (ص۳۰۹ ج۲) و لفظہ کل کلام لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اجذم وفی معارف السنن ص۳ ج۱۷ رواہ ابوداؤد والنسائی وفی روایۃ ابن ماجۃ کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد اقطع ورواہ ابن حبان وابوعوانۃ فی صحیحھما۔ اھ) اور ابن ماجہ کے علاوہ موارد الظمآن ص۱۵۲ و ۳۸۸ میں بھی آتی ہے۔ ولفظہ کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ اقطع علامہ تاج الدین سبکیؒ المتوفی

۷۷۱ھ) نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص۳ تا ۱۳ ج۱ طبع مصر میں اس پر خاصی بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ حافظ ابن الصلاحؒ نے کہا ہے اسنادہٗ حسن بل صحیح اور امام نوویؒ شرح المہذب ص۷۳ ج۱ طبع مصر میں اور شرح مسلم ص۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت موصولاً بھی آتی ہے اور مرسلاً بھی۔ والموصول اسنادہٗ جیّد۔ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۵ ج۱ مصری میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت صحیح ابن حبان اور ابو عوانہ میں بھی ہے۔ الغرض اصولِ حدیث کے رُو سے یہ روایت حَسَنٌ جیّدٌ بلکہ بقولِ ابن الصلاحؒ صَحِیحٌ ہے۔ ہاں روایت کے الفاظ میں اختلاف ضرور ہے۔ ایک روایت میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے لفظ ہیں۔ ایک میں بِسْمِ اللہِ اور ایک میں بذکر اللہ کے لفظ آتے ہیں۔ ملّا علی ن القاریؒ (المتوفی ۱۰۱۴ھ) مرقات ص۳ ج۱ میں فرماتے ہیں: والتوفیق بینہما ان المراد منہا الابتداء بذکر اللہ سواء یکون فی ضمن البسملۃ اوالحمد للہ۔

جواب اوّل علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۱۳ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنے مسوّدہ میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ لکھی تھی لیکن تلامذہ نے اسے اختصاراً ترک کر دیا۔

جواب ثانی حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۹ ج۱ میں اور علامہ احمدؒ بن محمد القسطلانیؒ (المتوفی ۹۲۳ھ) ارشاد الساری ص۴۷ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ از روئے شریعت دو طریقے ثابت ہیں جن پر عمل پیرا ہونے سے انسان بریٔ الذمہ ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ بسملۃ کے بعد حمدلۃ بھی لکھے، دوسرا یہ کہ حمدلۃ نہ لکھے اور فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نبی علیہ السّلام نے جتنے خطوط یا دعوت نامے باہر بھیجے یا فیصلوں کے خطوط اور تحریرات بھیجیں ان میں بسملۃ ہوتی تھی حمدلۃ نہیں (محصلہ) کما فی البخاری ص۵ ج۱۔

جواب ثالث علامہ سبکیؒ طبقات ص۹ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ اس روایت کے تمام الفاظ کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ابتداءً

ہونی چاہیئے۔ حمدلہ سے ہو یا بسملہ سے مفہوم پورا ہو جائے گا۔ (وکذا قال ملّا علی ن القاریؒ فی المرقات ص۲ ج۱ والقسطلانیؒ فی ارشاد الساری ص۴۲ ج۱)

جواب رابع اللامع الدراری ص۱ ج۱ میں ہے کہ بسم اللہ میں آگے جو دو صفاتی نام رحمان اور رحیم ہیں، ان سے حمد باری اور مدح باری تعالیٰ کا مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔

اعتراض امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو وحی کے مضمون سے شروع کیا ہے حالانکہ دیگر تمام مصنّفین یا تو کتاب الایمان سے شروع کرتے ہیں جو کہ طہارتِ باطنی ہے اور یا کتاب الطہارۃ سے جو طہارتِ ظاہری ہے۔

جواب امام بخاریؒ ص۵ سے اپنی کتاب کو کتاب الایمان ہی سے شروع کریں گے۔ لیکن اس سے پہلے وحی کا باب قائم کر کے یہ بتلایا ہے کہ ایمان وہی معتبر ہے جو کہ وحی کے مطابق ہو۔

اعتراض امام بخاریؒ نے باب کیف کان بدء الوحی الیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قائم کر کے آگے جو حدیثیں پیش کی ہیں۔ سوائے حضرت الحارثؓ بن ہشام کی روایت کے کسی حدیث کی اس باب سے مطابقت نہیں۔

جواب امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں دو چیزیں ذکر کی ہیں۔ ایک کیف کان بدء الوحی اور دوسرا قول اللہ عزّ وجلّ اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ... الاٰیۃ یعنی آپؐ کی طرف ہم نے وحی کی جس طرح کہ نوح علیہ السّلام کی طرف وحی کی تھی۔ چونکہ وحی کی کئی اقسام ہیں۔ ایک مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ... الاٰیۃ۔ دوسری جگہ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ۔ الاٰیۃ ہے۔ تیسری جگہ بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَا۔ (ای الارض) ہے۔ ایک جگہ وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰی ہے ایک مقام پر اِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِهِمْ ہے تو

ان مقامات پر جس وحی کا ذکر ہے وہ وحی نبوت تو ہرگز نہیں۔ اس لیے اللہ تعالٰی نے إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ میں یہ بتلایا کہ ہم نے آپ کی طرف اس نوعیت اور اس کیفیت کی وحی کی جو حضراتِ انبیاء کرام علیہم السّلام کی طرف ہوتی رہی۔ اور آگے جو حدیثیں آئیں گی وہ وحیِ نبوت میں ہی بند رہیں گی پھر أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٍ پر اشکال کیا گیا ہے کہ نوح علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے پہلے آدم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور دیگر انبیاء پر وحی آئی اس کا ذکر کیوں نہ کیا؟ تو اسکے دو جواب ہیں:

اوّل یہ کہ اولوالعزم انبیاء میں سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السّلام ہیں۔

دوم: یہ کہ نوح علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے پہلے سب لوگ ایک ہی عقیدے والے تھے جس طرح قرآن مجید میں ہے: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَّاحِدَةً۔ اسکے بعد سب سے پہلے جو نبی مشرک قوم کی طرف مبعوث ہوئے اور نافرمانی کی وجہ سے جنکی قوم پر عذاب آیا وہ حضرت نوح علیہ الصّلوٰۃ والسّلام ہیں اسلیے ان کا ذکر ہوا۔ اولوالعزم انبیاء کا ذکر قرآن پاک سورۃ الاحزاب رکوع ۱ اور سورۃ الشوریٰ رکوع ۲ میں ہے۔ جو یہ پانچ ہیں: آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، حضرت ابراہیم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام، حضرت نوح علیہ الصّلوٰۃ والسّلام، حضرت موسیٰ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور حضرت عیسیٰ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام۔

قولہ إِنَّمَا الۡأَعۡمَالُ بِالنِّيَّاتِ

فیض الباری ص ۵ ج ۱ میں ہے کہ نیت اور ارادہ میں فرق ہے۔ نیت میں ناوی کی غرض ملحوظ ہوتی ہے بخلاف ارادہ کے، اسی لیے اراد اللہ تعالیٰ تو کہا جاتا ہے مگر نوی اللہ تعالیٰ نہیں کہہ سکتے تاکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہ ہو جائیں۔

اعتراض اس حدیث پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس کا باب سے کیا تعلق ہے، جبکہ باب وحی سے متعلق ہے۔

جواب ۱ اس حدیث کو محض تبرک کے لیے ذکر کیا ہے تاکہ معلّمین اور متعلّمین اپنی نیّت کو خالص کرلیں اور ریاکاری سے محفوظ رہیں۔

جواب ۲ فی الجملہ اس حدیث کا باب سے بھی تعلّق ہے وہ اس طرح کہ نیت کی تصحیح اور اس کے لیے پُورا اخلاص وحی کے بغیر کیوں کر معلوم ہو سکتا ہے؟ کیونکہ نیّت اس وقت خالص ہو گی جب کہ اس میں ریا وغیرہ چیزیں شامل نہ ہوں اور یہ چیزیں قطعیّت کے ساتھ وحی سے ہی معلوم ہوتی ہیں لہٰذا اس کا وحی کے باب سے بھی تعلّق ہے۔

فقہی اختلاف بین الاحناف و الشوافع احنافؒ کے نزدیک وضوء میں نیّت شرط نہیں۔ یعنی اگر نیّت کے بغیر وضوء کیا تو اس سے نماز ہو جائے گی اور عند الشوافعؒ وضوء میں نیّت شرط ہے۔

شوافعؒ کا استدلال اسی حدیث اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ سے ہے اور وہ معنی یوں کرتے ہیں انّما الاعمال تصح بالنیات کہ اعمال کی صحت نیّت پر موقوف ہے۔

احنافؒ کی طرف سے جواب احنافؒ کے نزدیک اس حدیث کا معنی یہ ہے انما ثواب الاعمال بالنّیّاتِ یا انما حکم الاعمال بالنّیّات۔ یعنی ثواب ویسا ہی مرتّب ہو گا جیسی نیّت ہو گی یا ثواب تب مرتب ہو گا جب نیت ہو گی اور اس کے لیے تین قرائن پیش کرتے ہیں۔

قرینہ اُولیٰ مسلمانوں پر جو احکام مُعاملات میں نافذ ہیں ان میں نکاح، طلاق حدود اور تعزیرات وغیرہ شامل ہیں۔ اور شوافعؒ کے ہاں بھی یہ معاملات بدون نیّت کے صحیح ہیں اس کی واضح دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ سرکار دوعالم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ثلاث جِدّھن جدٌّ وھزلھن جدٌّ النکاح والطلاق والرجعۃ ترمذی ص ۱۴۲ ج ۱ وقال حدیث حسن غریب وابن ماجۃ ص ۱۴۸ والجامع الصغیر ص ۱۳۷ ج ۱ وقال حسن والسراج المنیر ص ۱۸۷ ج ۲ وقال (العزیزیؒ) قال الترمذی حسن غریب۔

علامہ عزیزیؒ السراج المنیر ص ۱۸۶ ج ۲ میں اسی حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں کہ
هزلهن جدّ کا مطلب یہ ہے کہ جس نے ان تینوں میں سے کوئی کام بطور مزاح
کے بھی کیا تو وہ کام لازم ہو جائے گا اور اس کا اثر مرتب ہو کر رہے گا۔

① نکاح: مثلاً اگر کسی نے ہنسی مزاح میں اپنی بیٹی وغیرہا کا نکاح کسی
شخص سے کر دیا، نکاح کا ارادہ نہ ہونے کے باوجود بھی تینوں اماموں کے نزدیک
نکاح ہو جائے گا، البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک نہیں ہو گا۔

② اگر طلاق ہنسی مزاح سے کسی نے دی تو بالاجماع طلاق ہو جائے گی یعنی
اس پر چاروں امام متفق ہیں۔

③ رجعت (یعنی بغیر ارادہ رجوع بھی قبلہ اور لمس وغیرہ سے رجوع ثابت ہو جائے گا) اور حدیث
میں ان تینوں امور کا اسلیے خاص طور پر ذکر کیا ہے کہ یہ تینوں امر فروج سے تعلق رکھتے ہیں اور
فروج کے معاملات میں بڑی پختگی اور تاکد ہوتا ہے۔ (لیکن اس تاکد کے باوجود بھی ہزل سے احکام
ان پر بھی مرتب ہونگے)، ورنہ اس حکم میں انکی تخصیص نہیں بلکہ شوافعؒ کے ہاں علی الاصح
ہر تصرف ہزل سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اور ایک روایت میں رجعت
کی جگہ عتق کا لفظ ہے۔ (محصلہ السراج المنیر)

قرینہ ثانیہ طہارت کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن[1] میں شوافعؒ کے ہاں
بھی نیت شرط نہیں، مثلاً طہارۃ الثوب، طہارۃ الاناء،
اور طہارۃ المکان وغیرہ، چنانچہ فیض الباری ص۹ ج۱ میں (شوافعؒ پر الزامی ردّ
کرتے ہوئے) ہے کہ شوافعؒ کے ہاں قتل خطأ میں باوجود نیّت نہ ہونے کے

---

[1] قال فی فیض الباری ص۷ ج۱ اما العبادات فالمقصودة منها الصلوٰة والصوم والزکوٰة
والحج والنیّة شرط لصحتها بالاجماع واما المعاملات فایضاً خمسة منکحات
ومعاوضات مالیّة وخصومات وترکات وامانات ولا یشترط النیّة لصحتها
بالاجماع واما العقوبات فخمسة ایضاً حدُّ ردّةٍ وقذفٍ وزنا وسرقة وقصاص
ولم یشترط فیها النیّة احد منهم۔ بلفظہ۔

دیت واجب ہے (مثل الجمھور) اور اے شوافعؒ تم بلا نیّت کے کپڑے کی طہارت کے بھی قائل ہو تو طہارۃِ انجاس اور احداث میں کیا فرق ہے کہ اوّل میں نیّت ضروری نہ ہو اور ثانی میں ضروری ہو؟

قرینہ ثالثہ ۳ تیسرا قرینہ اسی حدیث میں ہے جس کو اندرونی قرینہ کہتے ہیں وہ یہ ہے فمن کانت ھجرتہٗ الی الدنیا یصیبھا کہ مثلاً ایک شخص نے اپنا ملک اور علاقہ چھوڑا تو یہ ہجرت تو ہے یعنی یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے جگہ اور ملک نہیں چھوڑا ہاں اس پر ثواب مرتب نہ ہوگا کیونکہ اس نے فی سبیل اللہ ہجرت نہیں کی بلکہ دُنیا کے لیے کی ہے۔

فائدہ امام نوویؒ کتاب الاذکار ص۱۸ طبع مصر میں فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں نیّت واجب ہے اور نیّتِ زکوٰۃ بھی دوسری عبادات کی طرح دل سے ہی ہوتی ہے البتہ دل کی نیّت کے ساتھ ساتھ تلفّظ باللسان مستحب ہے جیسے کہ عام عبادات میں ہے۔ ہاں اگر صرف زبان سے تلفّظ کیا دل سے نیّت نہیں کی تو اس کی صحت میں اختلاف ہے اصح یہی ہے کہ ایسی نیّت صحیح نہیں۔

حضرات شوافعؒ کا اعتراض اے احنافؒ تم تیمّم میں نیّت کیوں فرض قرار دیتے ہو؟

جواب ۱ تیمّم کے مادے میں قصد و نیت پائی جاتی ہے۔ اَمَّ یَؤُمُّ کا معنیٰ ہے قصد کرنا۔ حماسی کہتا ہے:

ع یممت کبشھم بطعنۃ ثائر؛

یعنی میں نے ان کے سردار کا ایسے نیزے سے قصد کیا جو اس کے بدن میں آر پار ہو گیا۔ اور متنبیؔ کہتا ہے:

ع اُمّی ابا الفضل المُبِرّ الیّتی؛

یعنی اے میری اونٹنی ابوالفضل کا قصد کر جو میری قسم کو پُورا کرے گا یعنی مثلاً میں نے جو قسم اُٹھائی ہے کہ اس دَورہ میں اتنی رقم لاؤں گا تو

اس کو میرا ممدوح ابوالفضل ہی پورا کرے گا۔

جواب ۲ مٹی خلقتاً طہور (یعنی پاک کرنے والی نہیں بلکہ مُلَوِّث ہے بخلاف پانی کے کہ اس کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔ لہٰذا تیمم میں نیت کا ہونا اپنے مورد پر بند ہے۔ بخلاف وضوء کے کہ پانی اپنی جگہ طاہر و مطہر ہے اس میں نیت شرط نہیں ہے۔

قولہ احیانا یأتینی مثل صلصلۃ الجرس: اعتراض اس پر اعتراض ہوا ہے کہ مسلم شریف ص۲۰۲ ج۲ میں حضرۃ ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے۔ لا تصحب الملائکۃ رفقۃ فیھا کلب او جرس او کما قال علیہ السّلام اور انہی سے دوسری روایت مسلم ص۲۰۲ ج۲ میں یوں آتی ہے: الجرس مزامیر الشیطان۔ مزامیر مزمار کی جمع ہے۔ مزمار کے معنی بانسری کے ہیں اور موارد الظمآن ص۳۵۸ میں حضرت ام حبیبہؓ (رملہ بنت ابی سفیانؓ المتوفاۃ ۴۴ھ) سے روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال ان العیر التی فیھا الجرس لا تصحبھا الملائکۃ۔ اور ابوداؤد ص۳۴۶ ج۱ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: مرفوعاً: لا تصحب الملائکۃ رفقۃ فیھا جرس۔ اور انہی سے ایک روایت میں ہے۔ فیھا جرس او کلب۔ جب جرس (یعنی گھنٹی)، اتنی بری چیز ہے تو اس کے ساتھ وحی جیسی پاکیزہ چیز کو کیوں تشبیہ دی گئی ہے؟

جواب اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۲۲ ج۱ میں لکھتے ہیں کہ تشبیہ میں مساوات ضروری نہیں اور شرح نخبۃ الفکر ص۸ میں ہے۔ قلت التشبیہ لا عموم لہ فلا یلزم ان یکون فی جمیع الاجزاء اور امام ابن دقیق العیدؒ احکام الاحکام ص۵۵ ج۱ میں حدیث فقولوا مثل ما قال المؤذن کی تشریح میں لکھتے ہیں: ان لفظۃ المثل لا تقتضی

المساواۃ من کل جھۃ ۔ ورنہ لازم آئے گا کہ سامعین بھی مؤذن کی طرح (اونچے مقام پر کھڑے ہوں اور) جہر بالصوت کریں۔ اور وہ جملہ الفاظ کہیں جو مؤذن کہتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے یہاں سے یہ بات بھی حل ہوگئی کہ: اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ میں اہلِ بدعت کو جو الجھن ہے جس سے وہ بہمہ وُجوہ برابری اور مساواۃ سمجھ کر اہلِ حق پر اعتراض کرتے ہیں سخت غلطی پر ہیں اس مقام پر گھنٹی کی جو مسلسل اور لگاتار آواز ہوتی ہے اس آواز سے تشبیہ ہے۔ باقی چیزوں میں کوئی تشبیہ نہیں ۔

قولہٗ قالت اوّل ما بدئ بہٖ اعتراض اس پر اعتراض ہوگا کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ تو اس وقت پیدا بھی نہ ہوئی تھیں۔ جب آپؐ پر وحی کا آغاز ہوا تھا تو یہ روایت مرسل ہُوئی۔ اگرچہ مرسل عند الجمہور حجّت ہے۔ کما سیجئ انشاء اللہ تعالیٰ۔ لیکن حضرت امام شافعیؒ وغیرہ مُرسل کو حجّت نہیں مانتے۔

جواب امام نوویؒ مقدمہ شرح مسلم ص۱ میں لکھتے ہیں کہ: واما مرسل الصحابی وھو روایتہ مالم یدرکہ اولم یحضرہ کقول عائشۃؓ اوّل ما بدئ بہ رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحۃ فمذھب الشافعیؒ والجماھیر انہ یحتج بہٖ قال الاستاذ الامام ابواسحٰق الاسفرائنی الشافعیؒ انہ لا یحتج بہٖ الا ان یقول انہ لا یروی الا عن صحابی والصواب الاوّل ۔

نوٹ نبراس ص۲۳ میں ہے: الامام ابواسحق الاسفرائنی ھو الاصولی الفقیہ الزاھد ابراھیمؒ بن محمد بن ابراھیمؒ منسوب الی بلدۃ اسفرائن وھو المراد بالاستاذ فی عرف الکلام والاصول تلمذ علی الشیخ ابی الحسن الاشعریؒ توفی الاستاذ فی ۴۱۸ھ فی نیشاپور وحُمل الی اسفرائن ۔

قولہٗ فقلت مَا اَنَا بِقَارِیٍ | اہلِ بدعت اور ان میں خصوصیّت سے مفتی احمد یار خاں صاحب گجراتی وغیرہ

لہ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اوّل ہی سے قرآن کے عارف تھے مگر قرآنی احکام نزول سے قبل جاری نہ فرمائے الیٰ اَن قال آپؐ ولادت سے پہلے نبی صاحبِ قرآن ہیں۔ بغیر وحی کے نبوّت کیسی؟ لہٰذا ماننا ہوگا کہ قبل از ولادت ہی قرآن کے عارف تھے۔ (جاء الحق ص۱۳۰)

اور الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اسی طرح یہاں رب تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے عَلَّمَ فرمایا یعنی انھیں قرآن ایسا سکھایا کہ انھیں آگیا۔ یہ بھی خیال رہے کہ عَلَّمَ ماضی ہے یعنی پچھلے زمانہ میں سارا قرآن سکھادیا اور یہ سورت مکّی ہے۔ اس سورت کے نزول کے وقت بہت سے قرآن کا نزول باقی تھا لیکن فرمایا گیا کہ ہم نے پہلے ہی سارا قرآن سکھادیا جس سے معلوم ہوا کہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کا علم نزولِ قرآن پر موقوف نہ تھا وہ قرآن سیکھے ہوئے ہی پیدا ہوئے۔ بلفظہٖ (معلم تقریر یعنی نئی تقریریں ص۹۹ طبع نوری کتب خانہ بازار داتا صاحبؒ لاہور)

اس میں مفتی صاحب نے چند علمی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ پہلی یہ کہ لفظ اَلْقُرْاٰن کے ترجمہ میں لفظ سارا اپنی طرف سے ڈالا اور یوں تحریف کی تاکہ ان کا باطل مقصد حاصل ہو، حالانکہ لفظ قرآن جس طرح سب قرآن پر بولا جاتا ہے اسی طرح اسکے ہر حصّے پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ کیا مفتی صاحب کے ہاں فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ۔ الاٰیۃ۔ کا یہ مطلب ہے کہ جب تم سارا قرآن کریم پڑھو تو تب استعاذہ کرو تھوڑے پر نہ کرو؟ اور کیا مفتی صاحب کے ہاں وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّقْضٰٓی اِلَیْكَ وَحْیُهٗ کا مطلب یہ ہوگا کہ سارے قرآن کی وحی مکمل ہونے سے پہلے آپؐ جلدی نہ کریں؟ حالانکہ جب بھی حضرت جبرائیل علیہ السّلام قرآنِ کریم کی وحی لاتے اور آپؐ کو سناتے تو

باقی حاشیہ اگلے صفحے پر

اس کا معنیٰ یوں کرتے ہیں کہ مجھے جُملہ علوم اور سب غیب تو شکم مادر ہی میں حاصل تھا۔ میں اب تیرے کہنے پر نہیں پڑھتا۔ لیکن یہ معنیٰ مردود ہے :

اوّلاً اس لیے کہ یہ نصوصِ قرآنیہ کے خلاف ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہے:

مَا كُنْتَ تَدْرِىْ مَا الْكِتَابُ وَلَا الْاِيْمَانُ - (پ ۲۵ سورۃ الشوریٰ رکوع ۵)

اور دوسرے مقام پر ہے :

تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا ۔ الاٰیۃ (پ۱۲ سورۃ ھود رکوع ۴)

ایک اور مقام پر فرمایا :

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ وَاِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الْغٰفِلِيْنَ ۔ (پ۱۲ سورۃ یوسف رکوع ۱)

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) آپ ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے کہ مُبادا میں بھول نہ جاؤں اس پر لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ ۔ الاٰیۃ ۔ نازل ہوئی۔ (بخاری ج۱ ص۳) اور کیا مفتی صاحب کے نزدیک سورۃ فاتحہ قرآن نہیں ہے جس کے بارے میں ارشاد ہوا ہے : وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ ۔ (بخاری ج۲ ص۶۸۳ میں ہے کہ امّ القرآن ہی السبع المثانی والقراٰن العظیم ہے اس میں صرف سورۂ فاتحہ پر القراٰن العظیم کا اطلاق ہوا ہے)

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ماضی، حال اور استقبال سبھی برابر ہیں مخلوق کو سمجھانے کے لیے ان زمانوں کی تعبیریں کی گئی ہیں، کیا مفتی صاحب کے نزدیک اٰمَنُوْا وَعَمِلُوْا کا یہ مطلب ہے کہ مومن اپنی ولادت سے پہلے ہی ایمان لے آئے اور عمل کر لیے اور کفار کے بارے كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا ماضی کے صیغے آئے ہیں کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنی ولادت سے پہلے ہی کفر و تکذیب اختیار کر لی تھی ؟ اور تیسری یہ کہ یہ معنیٰ اور مطلب نصوصِ قطعیہ کے خلاف ہے جن کا ذکر متن میں کیا گیا ہے ۔

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نزولِ قرآن اور وحی کا آغاز تو ولادتِ باسعادت کے چالیس سال بعد ہوا تھا۔ (بخاری صلہ ج۱) بلکہ پہلے آپؐ کو قرآنِ کریم کا علم کہاں تھا اُمید اور توقع بھی نہ تھی کہ آپؐ کو کتاب عطا ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا كُنْتَ تَرْجُوْٓا اَنْ يُّلْقٰٓى اِلَيْكَ الْكِتٰبُ اِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ۔ الاٰیۃ۔ (پ ۲۰، سورۃ القصص رکوع ۹)

جب ملنے کی اُمید ہی نہ تھی تو اس کا علم کیسے ہوگا؟

و ثانیاً اس لیے کہ اسی مقام پر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری ج۱ ص۲۴ میں اس کا معنیٰ یوں نقل کرتے ہیں: لست بقارئٍ البتۃ۔ وفی روایۃ ماذا اقرأ؟ وفی روایۃ کیف اقرأ؟ اس میں پہلا جملہ آپؐ کے اُمّی ہونے پر صراحۃً دال ہے۔ علاوہ ازیں قرآنِ کریم اور سابقہ آسمانی کتابوں میں آپؐ کی صفت الرَّسُوْلُ النَّبِيُّ الْاُمِّيُّ صاف طور پر موجود ہے اس لیے مبتدعین کا بیان کردہ یہ معنیٰ قطعاً باطل اور مردود ہے چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ (المتوفی ۱۳۰۴ھ) الآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ (جو امام الکلام کے آخر میں منضم ہے) ص۳۲۸ میں فرماتے ہیں: ومنها ما يذكره الوعاظ من ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان عالما بالقراٰن بتمامہ وتالیاً لہ من حین ولادتہ وان معنی قولہ ما انا بقارئٍ فی جواب قول جبریلؑ عند بدء الوحی اقرأ علیّ ما ورد فی صحیح البخاری وغیرہ انی لا اقرأ بامرک فانی عالم بہ وقارئ من قبل وھذا فریۃ بلا مریۃ تکذبھا الاٰیات القراٰنیۃ والاخبار النبویۃ۔

اعتراض ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ معمولی ذہن والا اَن پڑھ آدمی بھی پڑھانے والے کے ساتھ ساتھ پڑھاتے وقت پڑھتا جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بڑی ذہانت عطا کی تھی تو آپؐ

نے مَا اَنَا بقاریٔ کیوں فرمایا اور حضرت جبرائیل علیہ السّلام کے ساتھ ساتھ کیوں نہ پڑھتے رہے؟

جواب مستدرک ص۵۲۹ ج۲ اور فتح الباری ص۴۰۳ پارہ ۳۰ میں ہے کہ روایت میں آتا ہے: جاءَنی جبریل بنمطٍ من دیباج فیہ مکتوب فقال اقرأ یعنی ریشم کے ٹکڑے پر لکھا ہوا تھا اور طیالسی ص۲۱۶ میں روایت ہے کہ اسی موقع پر آپؐ نے فرمایا: ولم اقرأ کتاباً قط۔ اور سفر السعادۃ ص۱ علی ہامش کشف الغمۃ میں ہے: اذظهر له شخص فقال ابشر یامحمد انا جبریل وانت رسول الله لهٰذه الامة ثم اخرج له قطعة نمط من حریر مرصعة بالجواهر ووضعها فی یده صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وقال اقرأ قال والله ما انا بقاریٔ ولا اریٰ فی هٰذه الرسالة کتابة۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ اولی الامر میں یہی سمجھے کہ یہ تحریر مجھ سے پڑھوائی جا رہی ہے اس کے بعد حقیقت واضح ہوئی اور آپؐ نے ساتھ ساتھ پڑھنا شروع کیا۔

قوله فیکتب من الانجیل بالعبرانیة یہ روایت تین دفعہ آگے آئے گی دو مرتبہ جلد ثانی ص۷۴۰ اور ص۱۰۳۴ میں اور ایک دفعہ جلد اوّل ص۴۸۰ میں جن میں فیکتب من الانجیل بالعربیة۔ کا جملہ ہے اور اس مقام میں حاشیہ میں بھی نسخہ بالعربیۃ کا ہے۔ امام مسلمؒ نے ص۸۹ ج۱ میں بالعربیۃ کی روایت ہی سامنے رکھی ہے اس وجہ سے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ بالعبرانیۃ وہم راوی ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے (فتح الباری ص۲۵ ج۱ میں) اس نسخہ کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں زبانوں میں ورقہ بن نوفل انجیل لکھتے تھے۔ اہلِ عرب کے لیے عربی میں اور اہلِ کتاب کے لیے عبرانی میں فلا تعارض۔

قولہ ھذا الناموس الذی نزل اللہ علی موسیٰ

ناموس کے معنی صاحب السر یعنی رازدان کے ہیں۔ اس سے مراد حضرت جبرائیل علیہ السلام ہیں جو وحی لایا کرتے تھے۔

اعتراض حضرت ورقہؓ بن نوفل تو عیسائی تھے۔ انھیں حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نام لینا چاہیئے تھا۔

جواب ۱ علامہ عبدالرحمٰن السہیلیؒ (المتوفی ۵۸۱ھ) نے روض الانف ص۱۵۶ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ عیسائی تثلیث کے قائل تھے وہ کہتے تھے کہ اقنوم کلمہ جس سے مراد علم ہے حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منتقل ہو گیا تھا گویا وہ غیب جانتے تھے اس لیے ان کی طرف فرشتہ آنے کی ضرورت ہی نہ تھی مگر اہلِ حق عیسائیوں کا یہ عقیدہ تو ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کما لا یخفیٰ۔

جواب ۲ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۵۵ ج۱ میں اور حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ج۱ ص۲۶ میں لکھتے ہیں کہ عیسائیوں کی مرکزی کتاب تورات ہی تھی انجیل محض اس کا تتمہ اور ضمیمہ تھی اس لیے مرکزی کتاب کا حوالہ دیا۔

حضرت ورقہؓ بن نوفل کے اسلام کی بحث

اس میں اختلاف ہے کہ ورقہؓ مسلمان تھے یا نہیں؟ یہی سوال حضرت خدیجہؓ (م سنلہ نبوی) نے آپؐ سے کیا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اس پر ایسا لباس دیکھا ہے جو جنتیوں پر ہی ہو سکتا ہے۔ مسند احمد ص۶۵ ج۶ اور مستدرک ص۶۰۹ ج۲ میں یہ روایت آتی ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ و السلام نے فرمایا: لا تسبّوا ورقۃ فانی رأیت لہ جنۃ او جنتین قال الحاکمؒ والذہبیؒ صحیح علی شرطھما اور مجمع الزوائد ص۴۱۶ جلد ۹ میں ہے رواہ البزار متصلاً ومرسلاً الی قولہ ورجال المسند والمرسل رجال

الصحیح۔ وفی ج ۹ ص۲۱۲ یبعث یوم القیٰمۃ امۃ وحدہٗ۔ رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح) اور ص۳۹۳ ج۲ میں بھی ایک روایت ہے: قال الحاکمؒ صحیح الاسناد وقال الذہبیؒ فیہ عثمان ہو الوقاصی متروک۔ اور فیض الباری ص۲۳ ج۱ میں ہے۔ واتفقوا علیٰ ایمانہ حتّٰی ان بعضا منہم عدوہ فی الصحابۃ الیٰ قولہ ثم لا یکون مقدما علیٰ خدیجۃؓ والصدیق الاکبرؓ بل یوضع بعدہما فانہما اسلما فی زمن رسالتہ بدون تردد بخلاف ورقۃؓ واستحسنہ الشیخ الاکبرؒ [1]

قولہ یٰاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ۔ الاٰیۃ

امام ابوجعفر احمدؒ بن محمد الطحاویؒ (متوفی ۳۲۱ھ) نے مشکل الآثار ص۲ ج۱ میں لکھا ہے کہ: نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یسافر بالقراٰن الیٰ ارض العدو۔ قال مالکؒ اراہ مخافۃ ان ینالہ العدو۔ (اور یہ روایت ابوداؤد ص۳۵ ج۲ وبخاری ص۴۲۰ ج۱ اور مسلم ص۱۳۱ ج۲ میں بھی ہے) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تم قرآن کریم کو ارضِ عدو کی طرف نہ لے جاؤ تو پھر آپؐ نے یہ آیات دشمنوں کو کیوں لکھ کر بھیجیں؟ اس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ نہی سب قرآن کو لے جانے سے ہے ایک جزء کی نہیں۔ اور یہاں تو ایک آیت لکھ کر ارسال کی گئی لیکن یہ جواب تسلّی بخش نہیں ہے کیونکہ یہاں تو بظاہر توہین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ خط قاصد کے ہاتھ بھیجا تھا اور رسول و قاصد کا احترام اس وقت بھی ایک مسلّم حقیقت تھی اور پھر خط بادشاہ کی طرف لکھا تھا اور بادشاہ عیسائی تھا اور آپؐ کی نبوّت کا ظاہری طور پر مُقر بھی تھا جیسا کہ آرہا ہے اور نہی وہاں ہے جہاں توہین کا قوی احتمال ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بڑا اور عظیم لشکر ہو تو وہ اپنے ساتھ قرآن کریم لے جا

---

[1] اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ذکرہ الطبریؒ والبغویؒ وابن قانعؒ وابن السکنؒ وغیرہم من الصحابۃ۔ (الاصابۃ ج۳ ص۵۹۷ طبع مصر)

سکتا ہے اور نہی اس کے لیے نہیں ہے۔ اسی حدیث کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

فان امنت هٰذه العلة بان يدخل فى جيش المسلمين الظاهرين عليهم فلا كراهة ولا منع حينئذٍ لعدم العلة وهٰذا هو الصحيح وبه قال ابو حنيفةؒ والبخاريؒ وآخرون۔ (شرح مسلم ص۱۳۱/ج۲)

قوله فكان ذٰلك آخر شان هرقل

حافظ ابو عمر یوسفؒ بن عبد البرؒ (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں کہ آمن ہرقل (فتح الباری ص۳۴/ج۱) لیکن صحیح ابن حبان میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں تبوک کے مقام سے ہرقل کے نام پر اسلام لانے کا دعوت نامہ بھیجا۔ فلم يجب اور مسند احمد میں ہے کہ اس نے جواب میں لکھا: انا مسلم۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، كذب هو على النصرانية اور موارد الظمآن ص۳۹۲-۳۹۳ میں ہے عن انسؓ بن مالك مرفوعًا فى حديث طويل۔ ثم امر قيصر مناديا فنادى ألا ان قيصر تبع محمدًا وترك النصرانية اور اس میں یہ بھی ہے: وكتب قيصر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انى مسلم وبعث اليه بدنانير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قرأ الكتاب كذب عدو الله ليس بمسلم وهو على النصرانية وقسم الدنانير اور امام ابو عبید القاسم بن سلامؒ (المتوفی ۲۲۶ھ) کتاب الاموال (ص۲۵۵/ج۱ المکتبۃ الاثریۃ سانگلہ ہل) میں لکھتے ہیں کہ آپؐ نے اس موقع پر فرمایا: كذب عدو الله۔ ان روایات اور بخاری شریف کی اس روایت سے وقال انى قلت مقالتى آنفا اختبر بها شدتكم على دينكم ... الخ یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہرقل اسلام نہیں

لایا، رہی ابن عبدالبرؒ کی روایت تو اگر وہ سندًا درست ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اظہارِ ایمان کیا جب کہ بخاری کی یہ روایت اس کی تصدیق کرتی ہے (وقد کنت اعلم انہ خارج ولم اکن اظن انہ منکم فلو انی اعلم انی اخلص الیہ لتجشمت لقاءہ ولو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ ... الخ۔ (بخاری ص۴ ج۱) ۔ اور اسی طرح ص۵ میں ہے: فقال یامعشر الروم ھل لکم فی الفلاح والرشد وان یثبت ملککم فتبایعوا ھذا النبی ... الخ) لیکن ایمان کے لیے صرف منطقی تصدیق ہی درکار نہیں بلکہ تصدیقِ شرعی ضروری ہے اور براۃ عن الکفر بھی ضروری ہے۔ یعنی ایمان کا مطلب جاننا نہیں بلکہ ماننا ہے۔ اور فتح الباری ص۳۷ ج۱ میں ہے۔ اطلاق صاحب الاستیعاب انہ امن ای اظہر التصدیق .... الخ۔ جیسے کہ ابوطالب عبدمناف (عند البعض ابوطالب کا نام عمران تھا لیکن صحیح عبدمناف ہے) اپنے مقام پر اسلام کو سچا تو سمجھتا تھا لیکن اس نے تبری عن الکفر والشرک نہیں کی۔ جیسا کہ اس کے قول سے ظاہر ہے جس میں اُس نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خطاب کیا ہے:

دعوتنی وعلمتُ انک صادق
ولقد صدقتَ وکُنْتَ قبلُ امینا
وعرفتُ دینک لا محالۃ انہ
من خیر ادیان البریۃ دینا
لولا الملامۃُ اوحذار مُسبّۃ
لوجدتنی سمحًا بذاک مُبینا

(شیخ زادہ علی البیضاوی ص۸۶ و فیض الباری ص۵ ج۱ وہامش جلالین ص۳۳۲، ص۴)

کتاب الایمان!

اس کی جملہ کتاب کے ابواب سے تقدیم اور باب الوحی سے تأخیر کی وجہ!

چونکہ تمام عبادات کا دار و مدار ایمان پر ہے بغیر ایمان کے کوئی نیکی اور عبادت قبول نہیں ہوتی۔ بقولہ تبارک وتعالیٰ: مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ اَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ ِاشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ يَوْمٍ عَاصِفٍ۔ الآیۃ (پ۱۳، ابراہیم ع ۳)

اس لیے امام بخاریؒ نے تمام احکام اور عبادات سے پہلے کتاب الایمان قائم کیا ہے اور چونکہ صحیح ایمان وہی ہے جو وحی کے مطابق ہو اس لیے وحی کا باب کتاب الایمان سے قبل لائے ہیں۔ ایمان کے بارے کئی ابحاث ہیں:

اَلْبَحْثُ الْاَوَّل
ایمان کا لغوی معنیٰ

ایمان کا لغوی معنیٰ علامہ جار اللہ محمود بن عمر زمخشری رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۵۲۸ھ) کشاف ص ۳۸ ج ۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: وَالایمان افعال من الامن یقال امنته وامنته غیری ثم یقال امنه اذا صدقه وحقیقته امنه التکذیب والمخالفة واما تعدیته بالباء فلتضمینه معنی اَقَرَّ واعترف۔ قاضی عبد اللہ بن عمر بیضاویؒ (المتوفی ۶۴۸ھ یا ۶۵۰ھ) تفسیر بیضاوی ص ۴ ج ۱ میں لکھتے ہیں: والایمان فی اللغة عبارة عن التصدیق مأخوذ من الامن کان المصدِّق امن المصدَّق من التکذیب والمخالفة علامہ مسعودؒ بن عمر تفتازانیؒ (م ۷۹۱ھ یا ۷۹۲ھ) شرح العقائد ص ۸۹ میں لکھتے ہیں: الایمان فی اللغة التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبوله و جعله صادقاً اِفعال من الامن۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۴۶ ج ۱ میں لکھتے

ہیں: والایمان لغۃً التصدیق ... الخ۔ حافظ ابوالفداء عماد الدّین اسمٰعیلؒ بن عمرؒ بن کثیرؒ (المتوفی ۷۷۴ھ) تفسیر ابنِ کثیر ص۴۲ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: اما الایمان فی اللّغۃ فیطلق علی التصدیق المحض۔ امام محمدؒ بن محمدؒ الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ) احیاء العلوم ص۱۰۲ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: ان الایمان عبارۃ عن التصدیق قال اللّٰہ تبارکؔ وتعالیٰ وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق لنا ... الخ۔ علامہ میر سید سند علیؒ بن احمد جرجانیؒ (م ۸۱۶ھ) شرح المواقف ص۸۱۴ طبع لکھنؤ میں لکھتے ہیں: ان الایمان فی اللغۃ التصدیق مطلقاً۔ قال اللّٰہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوۃ یوسف وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا۔ ای بمصدق لنا فیما حدثناکؔ بہٖ۔ اس مثال پر علامہ شمس الدّین احمدؒ بن موسیٰؒ المشہور بالخیالی (المتوفی ۸۷۰ھ) گرفت کرتے ہیں کہ الاولیٰ ان یمثل بقولہٖ تعالیٰ اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ لاِحتمال ان یکون اللام فی لنا لتقویۃ العمل لا للتعدیۃ (خیالی ص۱۲۹) علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ (م ۱۰۶۷ھ) اس کی شرح میں لکھتے ہیں: لان اسم الفاعل ضعیف العمل یحتاج الی التقویۃ بخلاف الفعل۔ اور علّامہ ایوبیؒ اس کی شرح یوں کرتے ہیں: لانہ لما کان عاملاً لیس فیہ قوۃ الفعل احتاج الی ادخال حرف فی مفعولہٖ بحیث یقوی عملہ بہ والمستعملۃ فی التقویۃ من الحروف الجارۃ ھی اللام۔

البحث الثانی
ایمان کا شرعی معنیٰ!

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۴۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: وشرعاً تصدیق الرسول صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما جاء بہٖ۔ علامہ محمودؒ آلوسی المصری الحنفیؒ (م ۱۲۷۰ھ) روح المعانی میں تحت قولہٖ تعالیٰ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ لکھتے ہیں: واما فی الشرع فھو التصدیق بما عُلم مجیٔ النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بہ ضرورۃ تفصیلاً فیما عُلِمَ تفصیلاً واجمالاً فیما عُلِمَ اجمالاً وھٰذا مذہب جمہور المحققین۔ (روح المعانی ص۱۱۱ ج۱)

فتح الملہم ص۱۵۲ ج۱ میں علامہ آلوسیؒ کا یہ ارشاد نقل کرکے اس پر اعتماد کیا گیا ہے۔ شرح المواقف ص۷۱۷ میں ہے: واما فی الشرع فهو عندنا اتباع شیخ ابی الحسنؒ الاشعری م ۳۳۵ھ) وعلیه اکثر الائمة کالقاضی والاستاد التصدیق للرسول صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فیما علم مجیئه به ضرورة تفصیلاً فیما علم تفصیلاً واجمالاً فیما علم اجمالاً۔

نوٹ علمِ عقائد، اصولِ فقہ، اصولِ حدیث اور شروحِ حدیث میں قاضی سے قاضی الباقلانیؒ مراد ہوتے ہیں جن کا مختصر تذکرہ الدیباج المذہب لابن فرحونؒ ص۲۶۷و۲۶۸ میں یوں ہے۔ محمد ابوبکرؒ بن الطیبؒ بن محمد القاضی المعروف بالباقلانیؒ الملقب بشیخ السنة ولسان الامة المتکلم علیٰ مذهب اهل السنة واهل الحدیث وطریقة ابی الحسن الاشعری امام وقته من اهل البصرة... وکان مالکیا توفی یوم السبت لسبع بقین من ذی القعدة سنة ثلاث واربع مائة ۴۰۳ھ، اور انہی علوم میں استاذ سے امام ابواسحٰق ابراہیمؒ بن محمد ابراہیمؒ الاسفرائنی مراد ہوتے ہیں، بہت سے علماء کے استاذ ہونے کی وجہ سے ملقب بالاستاذ ہیں ۴۱۸ھ میں نیشاپور میں وفات ہوئی بعد میں اسفرائن منتقل کیے گئے اور وہاں ہی مدفون ہیں۔ کما مرّ۔ علامہ تفتازانیؒ شرح العقائد ص۹۰ میں لکھتے ہیں: الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به من عند الله تعالیٰ۔ المسامرة مع المسایرة ص۲۶۷ ج۲ میں ہے: فقیل الایمان هو التصدیق بالقلب فقط الیٰ ان قال۔ هو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الماتریدی۔

نوٹ علم عقائد کے دو مسلّم امام گزرے ہیں، ایک امام ابومنصور محمدؒ بن محمد بن محمود السمرقندیؒ منسوب الیٰ ماترید اسم قریة من سمرقند تَلَمَّذَ علیٰ ابی النصر عیاض تلمیذ ابی بکر الجوزجانی تلمیذ الامام محمدؒ کان الماتریدیؒ حنفی المذهب (المتوفی ۳۳۰ھ یا ۳۳۳ھ) دوسرے

امام شیخ ابوالحسن الاشعریؒ کان شافعی المذہب (المتوفی ۳۳۰ھ) ان کا نسب نامہ ہامش شرح العقائد ص۶ میں یوں ہے: علیؒ بن اسمٰعیلؒ بن اسحٰقؒ بن سالمؒ بن اسمٰعیلؒ بن عبداللہؒ بن ابی بردہؒ بن ابی موسٰی (عبداللہ بن قیس) الاشعریؓ۔

تیرہ مسائل میں دونوں اماموں کے درمیان اختلاف ہے لیکن یہ صرف نزاع لفظی ہے چنانچہ مرقاۃ شرح المشکوٰۃ ص۲۵ ج۱ طبع امدادیہ ملتان میں ہے: وما وقع من الخلاف بین الماتریدیۃ والاشعریۃ فی مسائل فھی ترجع الی الفروع (لا الاصول) فی الحقیقۃ فانھا ظنیات فلم تکن من الاعتقادات المبینۃ بل قال بعض المحققین ان الخلاف بینھما فی الکل لفظی ..... الخ۔

عقائد میں شوافع زیادہ تر امام اشعریؒ کے اور احناف زیادہ تر امام ماتریدیؒ کے مقلد ہیں مسامرہ کی مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ متکلمین کے دونوں گروہ اشاعرہؒ اور ماتریدیہؒ ایمان شرعی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ تصدیق قلبی کا نام ہے مگر یہ یاد رہے کہ یہ نفسِ ایمان کی تعریف ہے۔ ایمانِ کامل میں اعمال عبادات اور طاعات بھی شامل ہیں کما سجیئ انشاء اللہ تعالٰی۔

البحث الثالث حقیقتِ ایمان کی تعریف میں مختلف مذاہب!

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ دیوبندی (المتوفی ۱۳۳۹ھ) الابواب والتراجم ص۳۷ میں لکھتے ہیں کہ حقیقتِ ایمان کی تعریف کرنے میں تین[1] گروہ ہیں۔

پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اعمال ایمان کے حقیقی اجزاء ہیں جن کے بغیر ایمان کا تحقق بالکل نہیں ہوسکتا۔ یہ گروہ معتزلہ اور خوارج کا ہے۔ یہی وجہ

[1] حضرت شیخ الہندؒ کی مراد یہ ہے کہ ایمان کی تعریف کرنے میں مشہور گروہ تین ہیں۔ ورنہ ایمان کی تفسیر میں اور مذاہب بھی ہیں۔ چنانچہ مشہور متکلم علامہ ملا صادقؒ (المتوفی ۱۰۰۰ھ) فرماتے ہیں: اعلم ان المذاہب فی الایمان ثمانیۃ احدھا للشیخ ابی

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ پہ

المنصور الماتریدیؒ وجمھور المحققین وھو المروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ انہ التصدیق القلبی فقط وانما الاقرار شرط لاجراء الاحکام فی الدّنیا وثانیھا[۲] لشمس الائمۃ السرخسیؒ وفخر الاسلام البزدویؒ والیہ ذھب المصنف (الامام نجم الملّۃ والدّین عمرؒ بن محمّد النسفی الحنفیؒ استاذ صاحب الھدایۃ وصاحب المنظومۃ فی الفقہ وصاحب طلبۃ الطلبۃ فی اللغۃ المتوفی ۵۳۷ھ) انہ التصدیق القلبی والاقرار اللسانی۔ وثالثھا[۳] لجمھور المحدّثین والمتکلّمین والفقھاء ان الایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان وعمل بالارکان۔ ورابعھا[۴] للکرامیۃ (ھم اتباع ابی عبد اللہ محمّد بن کرام قال الکرمانیؒ فی شرح المواقف ھو بتشدید الراء وقیل بکسر الکاف وتخفیف الراء۔ ھامش شرح العقائد ص۲۷ وفی النبراس ص۱۹ بکسر الکاف وتخفیف الراء علی الصحیح الیٰ قولہ وقال شاعرھم:

والفقہ فقہ ابی حنیفۃ وحدہٗ
والدّین دین محمد بن کرام)

انہ مجرد کلمتی الشھادۃ۔ وخامسھا[۵] انہ اعمال الجوارح مطلقا من الافعال والتروک وسادسھا[۶] الاعمال المفترضۃ فقط۔ وسابعھا[۷] لطائفۃ من القدریۃ انہ معرفۃ اللہ تعالیٰ فقط۔ وثامنھا[۸] لطائفۃ اُخریٰ منھم انہ ھی معرفۃ اللہ تعالیٰ وما جاء بہ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (بلفظہٖ ھامش شرح العقائد ص۹۱) وقال العلامۃ الفھامۃ عبد العزیز الفرھارویؒ (المتوفی ۱۲۳۹ھ) فی النبراس ص۲۰ ۔

فائدۃ جلیلۃ : ھی ان لاھل القبلۃ فی الایمان مذاھب الاوّل انہ التصدیق وھو مذھب الشیخ ابی الحسن الاشعریؒ

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

والامام ابی منصور الماتریدیؒ وفخر الدّین الرازیؒ والقاضی البیضاویؒ ومختار الشارح (التفتازانیؒ) وجمہور المحققین والاقرار عندہم شرط لاجراء الاحکام۔ الثانی انہ التصدیق والاقرار وہو مذہب جمہور الفقہاء ومختار المصنفؒ وامامنا الاعظم ابی حنیفۃؒ۔ الثالث انہ التصدیق والاقرار والعمل من اداء المامورات ولو مندوبۃ وترک المحظورات بحیث یکون ترک العمل کفرا حتّٰی فعل الصغیرۃ وترک المندوب وینسب الی الخوارج۔ الرابع کذلک الا ان ترک العمل یُخرج عن الایمان ولا یُدخل فی الکفر وینسب الی القاضی عبد الجبار والی الهزیل المعتزلیین واستبعد الشارح فی شرح المقاصد هٰذین المذهبین وقال الخروج عن الایمان بترک المندوب ممّا لا ینبغی ان یکون مذهبًا لعاقل۔ الخامس انہ التصدیق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترک المحرمات بحیث تکون ترک الواجب وفعل الحرام مُخرجًا عن الایمان غیر مُدخل فی الکفر وهو مذهب علی الجبائی (والصحیح ابو علی الجبائی وهو محمد بن عبد الوهاب المتوفی ۳۰۳ھ نبراس ۳۰۰ ومفتاح السعادۃ ص۳۵/۲۲ والجُبّا بضم الجیم وتشدید الباء وتخفیفها قریۃ من قریٰ گازرون) وابنہ ابی الهاشم (ابو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائی المتوفی ۳۲۱ھ الفهرست لابن ندیم ص۲۲۲) السادس انہ التصدیق والاقرار والعمل بحیث لا یکون ترک الطاعۃ مخرجًا عن الایمان وهو مذهب اکثر السلف ومنهم مالکؒ والشافعیؒ واحمدؒ۔ السابع انہ معرفۃ وهو مذهب جهم ابن صفوان والمعرفۃ اقل درجۃ من التصدیق او اعم منہ لانها قد تجامع العناد والانکار۔ الثامن انہ لاقرار فقط وهذا مذهب الکرامیۃ۔ التاسع انہ الاقرار بشرط المعرفۃ بحیث یکون الشرط خارجا عن الایمان کالوضوء الخارج من حقیقۃ الصلوٰۃ وهو مذهب الرقاشی۔ العاشر انہ الاقرار بشرط التصدیق الحاصل بالاختیار والکسب وهو مذهب القطان من الاشاعرۃ هٰذا ملخص ما نقل عنهم علیٰ خلاف الناقلین فی بعضها۔

واللہ سبحانہ اعلم انتهیٰ ما فی النبراس +

ہے کہ یہ لوگ مرتکبِ کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں معتزلہ مرتکبِ کبیرہ کے لیے المنزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں اور خوارج تکفیر کرتے ہیں۔

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے عمل کا اس کے ساتھ سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے الایمان تصدیق بلا عمل۔ یہ فرقہ مرجئہ[1] ہے۔

تیسرا گروہ متکلمینؒ اور محدثینؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان کے لیے اگرچہ اجزاءِ ذاتیہ اصلیہ اور حقیقیہ تو نہیں مگر اس کے لیے اجزاء مکمِّلہ اور متممہ ہیں جیسے انسان کے لیے ہاتھ اور پاؤں وغیرہ دیگر اجزاء تو اعمال جتنے بھی ہیں ان پر ثواب وعقاب مرتب ہوتا ہے۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ان کا آپس میں اختلاف صرف لفظی ہے اور امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے مرجئہ کی تردید ہے یعنی امام بخاریؒ اکثر احادیث ان کے ردّ میں لائے ہیں۔ یہ مطلب[2]

---

[1] ولقبوا بها لانهم یرجئون العمل ای یؤخرونه اولانهم یبالغون فی الرجآء حیث یقولون لایضر مع الایمان معصیۃ کرمانی لانهم اخروا الاعمال عن الایمان حیث زعموا ان مرتکب الکبیرۃ غیر فاسق۔ (حاشیہ بخاری ص $\frac{12}{17}$)

[2] قلت مراد البخاریؒ من کتاب الایمان اثبات مسلک اهل الحق والرد علی الخوارج والمعتزلۃ والمرجئۃ والکرامیۃ وغیرها ومذهب الکرامیۃ ان الایمان قول باللسان دون العمل فرد علیهم البخاریؒ فی ص فی باب من قال ان الایمان هو العمل الخ مراده بهٰذا الرد علی من قال الایمان قول بلا عمل کذا فی قس وفی ک فی باب قول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم۔ انا اعلمکم بالله وان المعرفۃ فعل القلب لقول الله تعالی الخ استدل بالاٰیۃ علی ان الایمان بالقول وحدهٗ لایتم ۱۲ع وفی ص۱۳ فی باب ماجآء ان الاعمال بالنیۃ الخ۔ مقصوده من عقد هٰذا الباب الرد علی من زعم ان الایمان قول باللسان دون عقد القلب کذا فی الکرمانی ۱۲ خیر جاری (حاشیہ بخاری ص $\frac{13}{17}$)۔

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

نہیں کہ کسی اور باطل اور مرجوح فرقے کا ردّ انھوں نے نہیں کیا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے لفظِ ایمان سے آگے نکل کر تقویٰ، ہدایت، فرائض، شرائع، حدود اور سُنن وغیرہ سب کو ایمان کی فہرست میں ذکر کر دیا ہے یعنی ان کا تعلق بھی ایمان کے ساتھ ہے ان کے بغیر تکمیلِ ایمان نہیں ہوتی اور متکلّمین اسی واسطے ایمان کامل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ اس میں اعمال اور اقرار وغیرہ بھی شامل ہیں چنانچہ قاضی بیضاویؒ تفسیر بیضاوی ص۱۸ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ واما فی الشرع فالتصدیق بما علم بالضرورۃ انہ من دین محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کالتوحید والنبوۃ والبعث والجزاء ومجموعہ ثلاثۃ امور اعتقاد الحق والاقرار بہ والعمل بمقتضاہ عند جمہور المحدّثین والمعتزلۃ والخوارج ..... الخ۔

اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے اجزاءِ حقیقیہ اور اجزاءِ مکملہ سب کو یکجا کر دیا ہے علامہ عینی عمدۃ القاری ص۱۲۱ ج۱ میں لکھتے ہیں۔ وقال بعضہم ھو (ای الاقرار) رکن لکنہ لیس باصلی لہ (للتصدیق) بل ھو رکن زائد

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

الحاصل حضرت امام بخاریؒ نے ایمان کی تفصیل اور تفسیر کے سلسلہ میں بلا کسی ترتیب کے اہلِ حق اہل السنّت والجماعت کے مسلک کو مبرہن کیا ہے اور خوارج معتزلہ مُرجیہ اور کرامیہ وغیرہا باطل فرقوں کا اپنے انداز سے ردّ کیا ہے، کسی باب میں کسی چیز کا اثبات ہے اور کسی باب میں کسی باطل نظریہ کا ردّ ہے اور اہلِ علم سے یہ بات مخفی نہیں حضرت شیخ الہندؒ وغیرہ علماء کرام کو اللہ تعالیٰ جزاء خیر عطا فرمائے۔ جنھوں نے بڑی گہری نگاہ سے تجزیہ کر کے بخاری شریف میں کتاب الایمان کی حقیقت سمجھانے کی کوشش فرمائی ہے۔ پڑھتے پڑھاتے اور دیکھتے تو سبھی ہیں مگر حقیقت کی تہ تک پہنچنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے۔ ؎

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن ۔۔۔ جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

ولھٰذا یسقط حالۃ الاکراہ والعجز۔ الحاصل نفسِ ایمان شرعی تصدیق قلبی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایمان کو اللہ تعالیٰ نے دل کا فعل بتایا ہے اور اس کی حقیقت تصدیق ہی ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ۔ (پ ۱۴، النحل رکوع ۱۴)۔ دوسرے مقام پر ارشاد ہے: اُولٰٓئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَانَ۔ (پ ۲۶، الحجرات رکوع ۱) ایک جگہ ارشاد ہے: وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ۔ (پ ۲۶، الحجرات رکوع ۲) اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ (ترمذی ج ۲ ص ۳۶ و مسند احمد ج ۳ ص ۱۱۲) اور حضرت اسامہؓ کے مشہور واقعہ میں فرمایا: ھل شققت قلبہٗ۔ ایمان اسلام اور دین ایک ہی چیز ہے اور ان حوالوں میں اس کا محل دل بتایا ہے۔ اعمال کا ایمان میں بایں طور پر داخل نہ ہونا کہ وہ اس کے اجزاءِ حقیقیہ اور ذاتیہ نہیں متعدد مقامات پر اللہ تعالیٰ قرآنِ کریم میں فرماتے ہیں مثلاً اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ۔ شرح المواقف ص ۷۱۹ میں ہے کہ واوِ عاطفہ مغایرت پر دلالت کرتی ہے یعنی عمل ایمان کے غیر ہے اس میں داخل نہیں اور ایک دلیل اعمال کے ایمان کی اجزاءِ حقیقیہ نہ ہونے کی یہ ہے کہ عمل صالح کی ضد ایمان کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (پ ۲ البقرہ رکوع ۲۲) یعنی قتل کا جرم بھی کیا پھر بھی مومن ہیں، حالانکہ قتل کی وجہ سے مستحق قصاص بھی ہیں۔ دوسرے مقام پر ہے وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا (پ ۲۶، الحجرات رکوع ۱) یعنی آپس میں لڑتے بھی ہیں پھر بھی مومن ہیں۔ ان دلائل کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوئی کہ اعمال ایمان کے اجزاءِ حقیقیہ نہیں ہیں لہٰذا امام ابوحنیفہؒ اور دیگران بزرگوں پر جنھوں نے اعمال کو ایمان کی جزوِ حقیقی تسلیم نہیں کیا طعن نہیں ہوسکتا۔

فائدہ | شیخ ابوطالب محمدؒ بن علیؒ بن عطیۃ الحارثی المکیؒ (المتوفی ۳۸۶ھ)

سنے قوت القلوب میں شیخ عبد القادر جیلانیؒ (المتوفی ۵۶۱ھ) نے غنیۃ الطالبین میں اور علامہ ابوالعباس احمدؒ بن مسعود قونویؒ نے شرح عقیدۃ الطحاویۃ میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو مرجئہ کہا ہے جس کی وجہ سے غیر مقلدین حضرت امام صاحبؒ اور احناف کو بہت برا کہتے ہیں۔ (معاذ اللہ تعالیٰ)

امام ابوعمر یوسفؒ بن عبد اللہؒ بن عبد البر المالکیؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) اپنی کتاب جامع بیان العلم وفضلہ ص ۱۴۸ ج ۲ میں لکھتے ہیں۔ ونقموا ایضًا علی ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الارجاء ومن اھل العلم من ذھب الی الارجاء کثیر ولم یُعن احد بنقل قبیح فیما عنوا بذٰلک بابی حنیفۃ لامامتہ و کان ھٰذا ایضًا یُحسد وینسب الیہ مالیس فیہ ویُختلق علیہ ما لا یلیق بہ وقد اثنیٰ علیہ جماعۃ من الصّلحاء وفضلوہ ..... الخ۔

علامہ عبد الکریم الشہرستانیؒ (المتوفی ۵۴۸ھ) اپنی کتاب الملل والنحل ص ۱۳۰ ج ۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں:

تتمّہ: رجال المرجئۃ کما نُقِلَ۔ الحسنؒ بن محمّد بن علیؓ بن ابی طالب وسعید بن جبیرؓ وطلق بن حبیب وعمر بن مُرّۃ ومحارب بن زیاد ومقاتل بن سلیمان وزرعۃ وعمرو بن زرعۃ وحماد بن ابی سلیمٰن وابوحنیفۃ وابویوسف ومحمد بن الحسن وقدید بن جعفر رحمھم اللہ تعالیٰ وھٰؤلاءِ کلھم ائمۃ الحدیث لم یکفروا اصحاب الکبائر ولم یحکموا بتخلید ھم فی النار خلافًا للخوارج والقدریۃ انتھیٰ۔

اس عبارت سے دو چیزیں ثابت ہوئیں:

اوّل: جس معنی میں امام ابوحنیفہؒ مرجئہ میں سے ہیں اس معنی میں اور بھی بہت سے اکابر مرجئہ ہیں جن کے نام اوپر مذکور ہیں۔

ثانی: یہ کہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ ائمۃ الحدیث میں ہیں علامہ مرتضیٰ حسن الزبیدیؒ (المتوفی ۱۲۰۵ھ) شرح احیاء العلوم میں لکھتے ہیں:

تسمیۃ بعض السلف لامامنا الاعظم ابی حنیفۃ مرجئاً کصاحب قوت القلوب وغیرہ وتبعہ القونوی (ابو العباس احمد بن مسعود القونویؒ) من علمائنا انما ہو لتاخیر امر صاحب الذنب الکبیر الی مشیئۃ اللہ تعالیٰ والارجاء کما فی قولہ تعالیٰ وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰہِ لا بالمعانی التی نسبت الی المرجئۃ التی ہی من قبائح فی نفس الامر کما سیأتی بیانہا لا یکون قادحاً فی منصب امامنا۔ (بحوالۂ فتح الملہم ص ۱۵۹ ج ۱) اور علامہ احمدؒ بن عبد الحلیم ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کتاب الایمان ص ۱۳۳ طبع مصر میں لکھتے ہیں: ولہٰذا دخل فی ارجاء الفقہاء جماعۃ ہم عند الامۃ اہل علم ودین ولہٰذا لم یکفر احد من السلف احداً من مرجئۃ الفقہاء بل جعلوا ہٰذا من بدع الاقوال والافعال لا من بدع العقائد فان کثیراً من النزاع فیہا لفظی۔ اور یہ عبارت فتح الملہم ص ۱۵۸ ج ۱ میں بھی نقل کی گئی ہے۔

اور مولانا عثمانی فتح الملہم ص ۱۵۱ ج ۱ میں اپنا فیصلہ یوں درج فرماتے ہیں قلت ہٰکذا ینبغی ان یفہم ان القائلین بعدم جزئیۃ الاعمال ایضاً لم یقصدوا موافقۃ المرجئۃ خذلہم اللہ تعالیٰ بل انما ارادوا الردّ علی اثبات الجزئیۃ التی زعمت الخوارج والمعتزلۃ بحیث یستلزم فواتُ الجزء فواتَ الکل رأساً فیصیر المؤحد المصدق بما جاء بہ الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام مسلوبَ الایمان اذا ارتکب الکبیرۃ من الکبائر حضرت شاہ ولی اللہ احمدؒ بن عبد الرحیم الدہلویؒ (المتوفی ۱۱۷۶ھ) تفہیمات الٰہیہ[1]

---

[1] وعبارتہٗ: تفہیم۔ الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ تعالیٰ علی سید المرسلین وبارک وسلم وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین امابعد۔ فقد سألنی سائل عن قول امام الطریقۃ وقطب الحقیقۃ الشیخ عبد القادر الجیلی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ وارضاہ عند ذکر الفرق الغیر الناجیۃ فی الغنیۃ حیث قسم المرجئۃ الی اثنا عشر فرقۃً منہم الحنفیۃ ثم قال بعد التفصیل

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

واما الحنفیۃ فھم اصحاب ابی حنیفۃ النعمان زعم ان الایمان ھو الاقرار
والمعرفۃ والاقرار باللہ ورسلہ وبما جاء من عندہ جملۃ علی ما ذکرہ
البرھوتی فی کتاب الشجرۃ قال قولہ ھذا اقدس سرہ یرد علیہ وجھان من
الاعتراض احدھما ان الحنفیۃ من اھل السنۃ باتفاق من یعتد بہ فلا یصح
عدھا من فرق المرجئۃ وتضلیلھا والحکم بانھا غیر ناج وثانیھما انہ بیّن
العقائد الّتی سمیت لاجلھا المرجئۃ مرجئۃ وجعل الحنفیۃ منھم فکان
مقتضیٰ کلامہ ان الحنفیۃ قائلون بھا معتقدون ایاھا ولیس الامر کذٰلک
قال وانما سمّوا المرجئۃ لانھا زعمت ان الواحد من المکلّفین اذا قال لا الٰہ الّا
اللہ محمّد رسول اللہ وفعل بعد ذٰلک سائر المعاصی لم یدخل النار اصلاً و
مما لا شک فیہ ان الحنفیۃ برآء من ھٰذا الاعتقاد فقلت الارجاء ارجاآن۔
ارجاء[1] یخرج القائل بہ عن السنّۃ وارجاء[2] لا یخرج ۔ امّا الاوّل[1] فھو ان
یعتقد ان من اقر باللسان وصدّق بالجنان لا یضرّہ معصیۃ اصلاً واما الثانی[2]
فھو ان یعتقد ان العمل لیس من الایمان ولٰکن الثواب والعقاب مترتب
علیہ وسبب الفرق بینھما ان الصحابۃ والتابعین اجمعوا علیٰ تخطئۃ المرجئۃ
فقالوا ان العمل یترتب علیہ الثواب والعذاب فکان مخالفھم ضالاً و
مبتدعًا واما المسئلۃ الثانیۃ فلیست مما ظھر فیما اجماع من السلف
بل الدلائل متعارضۃ فکم من حدیث وایۃ واثر یدل علیٰ ان الایمان غیر
العمل وکم من دلیل یدل علیٰ اطلاق الایمان علیٰ مجموع القول والعمل
ولیس النزاع الّا راجعًا الی اللفظ لاتفاقھم جمیعًا علیٰ ان العاصی لا
یخرج عن الایمان وانہ یستحق العقاب ثم الدلائل الدالۃ علیٰ انہ المجموع
یمکن صرفھا عن ظواھرھا بادنیٰ عنایۃ ۔ والامام ابو حنیفۃ من القائلین
بھٰذہ الثانیۃ وھو من کبار اھل السنۃ وائمتھم نعم نشأ فی اھل مذھبہ

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

والتابعین لہ فی الفروع آراء مختلفۃ فمنہم المعتزلہ کالجبائی وابی ہاشم والزمخشری ومنہم المرجئۃ ومنہم غیر ذلک فہؤلاء کانوا یتبعون اباحنیفۃ فی الفروع الفقہیۃ ولا یتبعونہ فی الاصول الاعتقادیۃ وکانوا ینسبون عقائدہم الباطلۃ الی ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ترویجًا لمذہبہم ویتعلقون ببعض اقوال ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانتہض لذلک اہل الحق من الحنفیۃ کالطحاوی وغیرہ فبینوا مذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ وذبّوا عنہ ما نسبوا الیہ یشہد بذلک نقول کثیرۃ لا تخفی علی من راجع الکتب فبین الحنفیۃ واہل السنۃ عموم وخصوص من وجہٍ واذا علمت ہذا فاعلم ان الشیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکر فی الفرق الضالۃ المرجئۃ اہل الارجاء الخارج عن السنۃ ولذلک قال انما سمّوا مرجئۃ اھ۔ وذکر منہم الحنفیۃ یعنی قوما یتبعون فی الفروع الامام اباحنیفۃ ویدعون انہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان موافقا لہم فی ہذا المذاہب ثم ذکر ما تعلقوا بہ من اقوالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقال زعم ان الایمان ہو الاقرار۔ اھ۔ فلما قررنا ہکذا اضمحل الاعتراضان معًا وظہر ان الشیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ما اتہم الامام اباحنیفۃ ولا الماتریدیۃ من الحنفیۃ اعاذہ اللہ تعالیٰ من ذلک وانما نسب ما نسب الی قوم من المرجئۃ منتسبین الی الامام ابی حنیفۃ فی الفروع یتعلقون بظواہر قولہ ویحملون کلامہ علی غیر محلہ انتہی بلفظہ۔ (تفہیمات الٰہیہ ج ۱ ص ۳۲، ۳۳، ۳۴)

اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جُبائی، ابو ہاشم اور علامہ زمخشری وغیرہ معتزلہ اور مرجئہ وغیرہا باطل فرقے فروعی مسائل میں اپنے آپ کو حنفی کہلاتے تھے مگر اصول اور عقائد میں یہ لوگ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مخالف تھے انھیں مطلب پرست لوگوں کے نظریات کو دیکھ اور پڑھ کر کم فہم لوگوں نے احناف کو معتزلہ اور مرجئہ بنا ڈالا جو حق

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :

سے کوسوں دُور ہے یہ باطل پرست لوگ اپنے غلط نظریات کی ترویج کرتے ہیں حنفی مسلک کی رہنمائی نہیں کرتے، یہ دینی راہزن ہیں اللہ تعالیٰ ایسے راہزنوں سے محفوظ رکھے آمین!

ے مجھے زنجیر پہنا دو، مجھے سُولی پہ لٹکا دو
مگر میں راہزن کو راہنما کہہ دُوں یہ مشکل ہے

علامہ سیّد مرتضیٰ الزبیدی الحسینیؒ نے عقود الجواہر المنیفہ صنا میں امام ابنِ عبدالبرؒ کی یہ عبارت نقل کی ہے ونقموا علیٰ ابی حنیفۃؒ الارجاء ومن اھل العلم من ینسب الیہ الارجاء کثیر ... الخ ۔ آخر میں علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں: لوکان ابوحنیفۃؒ مرجئًا لکان اصحابہ علیٰ رأیہ وھم الاٰن موجودون علیٰ خلاف ذٰلک حتّٰی ان الصّلوٰۃ عند ابی حنیفۃؒ خلف المرجئۃ لاتجوز ۔ اھ ۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ کتاب الایمان ص۲۳۹ میں فرماتے ہیں:

من رحمۃ اللہ تعالیٰ بعبادہ المسلمین ان الائمۃ الذین لھم لسان صدقٍ فی الامۃ الائمۃ الاربعۃ وغیرھم کمالکؒ والثوریؒ والاوزاعیؒ واللیثؒ وکالشافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ وابی عبیدۃؒ وابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ کانوا ینکرون علیٰ اھل الکلام من الجھمیۃ قولھم فی القراٰن والایمان وصفات الرّبّ تبارک وتعالیٰ وکانوا متفقین علیٰ ماکان علیہ السلف اھ ۔ اور اپنی بے نظیر کتاب منہاج السنّۃ ص۳۵ ج۲ میں فرماتے ہیں: والحنفیۃ بحمد اللہ تعالیٰ من اھل السنّۃ اھ ۔ ایسی صاف اور صریح عبارات کے ہوتے ہوئے احناف کو مرجئہ وغیرہا باطل فرقوں میں شمار کرنا بڑا تعصّب اور عناد ہے ۔ لاشک فیہ مگر اس کارروائی سے احناف کی علمی اور عملی کارروائیوں پر کیا زد پڑتی ہے اور پڑ سکتی ہے؟ حنفیت ہی کا دُنیا میں غلبہ ہے اور اس کو کوئی روک نہیں سکتا گو اسکے آگے کتنی ہی رکاوٹیں کھڑی کی جائیں ۔

ہاں سنگِ گراں اور بھی کچھ راہ میں ڈالو
یہ قافلہ اب تیز قدم ہو کے رہے گا

میں لکھتے ہیں جس کی عبارت کا ترجمہ فارسی میں نواب صدیق حسن خاں ابن آلِ حسن خاں قنوجیؒ (المتوفی ۱۳۰۷ھ) نے دلیل الطالب علیٰ ارجح المطالب ص۱۲۵ میں کیا ہے:

السوال | در غنیۃ الطالبین (غنیۃ الطالبین ص۹۰ ج۱ طبع مصر و مترجم اردو طبع لاہور ص۱۶۷ واما الحنفیۃ فهم بعض اصحاب ابی حنیفۃ النعمانؒ بن ثابتؒ الخ) مرجئہ را در اصحاب ابی حنیفہؒ نعمانؒ بن ثابتؒ ذکر کردہ وکذا غیرہ فی غیرہ (یعنی اسی طرح سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے علاوہ دوسرے حضرات نے اپنی اپنی کتب میں) وجہ آں چیست؟

الجواب | شیخ ولی اللہؒ در تفہیمات نوشتہ اند کہ ارجاء دو گونہ است یکے ارجاء است کہ قائل را از سنت بیرون میکند دیگر آنست کہ از سُنّت بیرون نکند اوّل آنست کہ معتقد آں باشد کہ ہر کہ اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کرد ہیچ معصیت او را مضر نیست اصلاً دیگر آں کہ اعتقاد کند کہ اعمال از ایمان نیست لیکن ثواب و عقاب برآں مرتب است و سبب فرق میان ہر دو آنست کہ صحابہؓ و تابعینؒ اجماع کردہ اند بر تخطئہِ مُرجئہ و گفتہ اند کہ بر عمل ثواب و عقاب مرتب میشود پس مُخالف ایشاں ضال و مبتدع است۔ در مسئلۂ ثانیہ اجماع سلف ظاہر نہ شدہ بلکہ دلائل متعارض اند بعض آیات و آثار و احادیث دلالت میکنند برآں کہ ایمان غیر عمل است و بسیار از دلیل است کہ درآں اطلاق ایمان بر مجموع قول و عمل است و ایں نزاع راجع میشود بسوئے لفظ بہ جہت اتفاق ہمہ برآں کہ عاصی از ایمان خارج نہ می شود اگرچہ مستحقِ عذاب است و صرفِ دلائل دالہ برآں کہ ایمان عبارت از مجموعۂ ایں چیزہا است از ظواہرش بہ ادنیٰ تفاوت ممکن است انتہی کلام الشیخ ولی اللہؒ۔ و از ایں جا معلوم میشود کہ مراد حضرت شیخؒ از مرجئہ بودن اصحاب ابی حنیفہؒ شقِ ثانی است و لا غبار علیہ اگرچہ ارجح از روئے نظر در دلائل ہمہ مذہبِ اہل حدیث است کہ ایمان عبارت است از اقرار باللسان و عمل بالارکان و

تصدیق باللسان وبہ قال القاضی ثناء اللہؒ فی مالا بد منہ فاندفع الاشکال۔

نوٹ | نواب صاحبؒ نے حضرت شاہ صاحب دہلویؒ کی عبارت کا وہ حصہ چھوڑ دیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا، الامام ابو حنیفۃؒ من القائلین بہذہ الثانیۃ وھو من کبار اھل السنۃ وائمتھم۔ الخ اللہ تعالیٰ تعصب سے محفوظ رکھے۔

علامہ عبدالکریم الشہرستانیؒ اپنی کتاب الملل والنحل ص۱۸۹ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں لعمری ان اباحنیفۃؒ واصحابہ من مرجئۃ اھل السنۃ والجماعۃ اوکما قال۔ اور مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹیؒ (المتوفی ۱۳۷۵ھ) غیر مقلد لکھتے ہیں: اس موقع پر اس شبہ کا حل بھی نہایت ضروری ہے کہ بعض مصنفین نے سیدنا امام ابوحنیفہؒ کو رجال مرجئہ میں شمار اور شریک کیا ہے حالانکہ آپ اہل سنت کے بزرگ عالم ہیں اور آپ کی زندگی اعلیٰ درجہ کے تقویٰ اور تورع پر گزری جس سے کسی کو انکار نہیں۔ بیشک بعض مصنفین نے اللہ ان پر رحم کرے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، زفر (م ۱۵۸ھ) اور حسن بن زیاد (م ۲۰۴ھ) رحمہم اللہ تعالیٰ کو بھی رجال مرجئہ میں شمار کیا ہے جس کی حقیقت کو نہ سمجھ کر اور حضرت امام صاحبؒ کی طرز زندگی پر نظر نہ رکھتے ہوئے بعض لوگوں نے اسے خوب اچھالا ہے ... الخ۔ اس کے بعد انھوں نے وہی جواب نقل کیا ہے جو نواب صاحبؒ نے تفہیمات الٰہیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (تاریخ اہل حدیث ص۵۶)

بعض متعصب اور غالی غیر مقلد لفظ ارجاء کے پیش نظر حضرت امام ابوحنیفہؒ کو خوب کوستے ہیں اور باقی حضرات ائمہ کرامؒ کو اس رائے میں ان کا مخالف بتا کر بلکہ بزور بتا کر فتوے صادر کرتے ہیں جو حقیقت سے کوسوں دور ہے۔

امام صدرالدین ابن ابی العز الحنفیؒ لکھتے ہیں کہ:

والاختلاف الذی بین ابی حنیفۃؒ والائمۃ الباقین من اھل السنۃ اختلاف صوری فان کون اعمال الجوارح لازمۃ لایمان القلب او جزءا من الایمان مع الاتفاق	امام ابوحنیفہؒ اور دیگر اہل السنت کے حضرات ائمہ کرامؒ میں جو اختلاف ہے وہ صرف صوری اور لفظی ہے کیونکہ جوارح کے اعمال ایمان قلب کو لازم یا اس کی جزء ہیں اور

علیٰ ان مرتکب الکبیرۃ لایخرج من الایمان بل ھو فی مشیّۃ اللہ تعالیٰ ان شآء عَذَّبَہٗ وان شآء عفا عنہ نزاع لفظی لا یترتب علیہ فساد اعتقادٍ۔

ان سب حضرات ائمہ کرامؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے نہیں نکلتا بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اگر چاہے تو وہ اسے سزا دے اور چاہے تو معاف کر دے اور یہ صرف نزاع لفظی ہے اس پر فسادِ عقیدہ کو مرتب نہیں کیا جا سکتا۔

(شرح عقیدۃ الطحاویۃ ص۳۸۴ طبع لاہور)

یعنی اس وجہ سے کسی کو اہل السنّت والجماعت سے خارج قرار دینا یا فاسد العقیدہ کہنا قطعاً بے جا اور ناروا ہے یہ تحقیقی اور علمی بحثیں ہیں کوئی ان کی تعبیر کسی رنگ میں کرتا ہے اور کوئی کسی رنگ میں۔ کما قیل :

؎ عباراتنا شتّٰی وحُسنکَ واحدٌ
وکل الیٰ ذالکَ الجمال یُشیر

البحثُ الرّابع : ایمان کی زیادت و نقصان کی بحث

اشاعرہؒ معتزلہ، امام شافعیؒ اور جمہور محدّثین جن میں حضرت امام بخاریؒ بھی شامل ہیں یہ فرماتے ہیں کہ الایمان یزید وینقص۔ لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے بیان کے مطابق معتزلہ چونکہ عبادات کو ایمان کی جزِ حقیقی مانتے ہیں۔ اسلیے انکے نزدیک زیادت اور نقصان کا نتیجہ اور ہوتا ہے اور بقیہ محدّثینؒ اعمال کو ایمان کے اجزاء مکمّلہ اور متممہ مانتے ہیں اسلیے انکے نزدیک زیادت اور نقصان کا مفہوم معتزلہ کے مفہوم کے بالکل مخالف ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ج۱ ص۴۶ طبع مصر میں لکھتے ہیں فذھب السلف الی ان الایمان یزید وینقص وانکر ذٰلک اکثر المتکلمین وقالوا متٰی قَبل ذٰلک کان شکّاً قال الشیخ محی الدّین یحییٰ بن شرف النوویؒ المتوفی ۶۷۶ھ والاظھر المختار ان التّصدیق یزید وینقص بکثرۃ النظر ووضوح الادلۃ ولھٰذا کان ایمان ابی بکرٍ الصدّیق ازید من ایمان غیرہٖ بحیث

لا یعتریہ شبہۃ۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ فتح الملہم ص۱۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: وعند ابی حنیفۃؒ واصحابہ وکثیر من العلماء وھو اختیار امام الحرمین (امام ابو المعالیؒ عبد الملک الجوینیؒ استاذ امام غزالیؒ المتوفی ۴۷۸ھ مسجد حرام اور مسجد نبویؐ کے امام رہے جس کی وجہ سے امام الحرمین سے مشہور تھے) انہ لا یزید ولا ینقص لانہ اسم للتصدیق البالغ حد الجزم والاذعان ولا یتصور فیہ الزیادۃ والنقصان۔ شرح المواقف ص۱۲۱ میں ہے: ان الایمان ھل یزید وینقص؛ اثبتہ طائفۃ ونفاہ اُخری قال الامام الرازیؒ وکثیر من المتکلمین ھو بحث لفظی لانہ فرع تفصیل الایمان۔ اور المسامرۃ ص۲۱۶ ج۲ میں ہے: قال ابو حنیفۃؒ واصحابہ لا یزید الایمان ولا ینقص وھذا القول اختارہ من الاشاعرۃ امام الحرمین وجمع کثیر وذھب عامتھم ای اکثر الاشاعرۃ الیٰ زیادتہ ونقصانہ وقیل والقائل الامام فخر الدین الرازیؒ۔ (ان کا نام محمدؒ بن عمرؒ تھا ۵۴۴ھ میں پیدا ہوئے اور شوال ۶۰۶ھ یکشنبہ کے دن ہرات میں وفات پائی) وغیرہ الخلاف مبنی علیٰ اخذ الطاعات فی مفہوم الایمان وعدمہ۔ علامہ عثمانیؒ فتح الملہم ص۱۵۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: ولذا قال الرازیؒ وغیرہٗ ان ھٰذا الخلاف فرع تفسیر الایمان فان قلنا ھو التصدیق فلا یتفاوت وان قلنا ھو الاعمال فمتفاوت ... الخ یعنی نفسِ ایمانِ شرعی تو تصدیق ہی کا نام ہے لیکن ایمانِ کامل میں اعمال بھی شامل ہیں۔ اور حدیث شریف میں اعمال کا ایمانِ کامل سے تعلق اور ربط بیان ہوا ہے، ارشاد ہے: لا یقبل ایمان بلا عمل ولا عمل بلا ایمان (طب) عن ابن عمرؓ ح الجامع الصغیر ص۲۰۵ ج۲ اور امام غزالیؒ محمدؒ بن محمدؒ (المتوفی ۵۰۵ھ) احیاء العلوم ص۱۰۴ ج۱ میں لکھتے ہیں: فان قلت قد اتفق السلف علیٰ ان الایمان یزید وینقص یزید بالطاعۃ و ینقص بالمعصیۃ فاذا کان التصدیق الایمان فلا یتصور فیہ

زیادة ونقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذکروہ حق وانما الشأن فی فهمه وفیه دلیل علیٰ ان العمل لیس من اجزائه (ای الاصلیة والذاتیة۔ صفدر) و ارکان وجودہ بل هو مزید علیه یزید به والزائد موجود والناقص موجود والشیٔ لا یزید بذاته فلا یجوز ان یقال الانسان یزید برأسه بل یزید بلحیته وسمنه۔ اھ۔ یعنی ڈاڑھی اور موٹاپے سے زیادہ ہوتا ہے نہ کہ سر سے۔ کیونکہ سر تو طبعی طور پر انسان کا ذاتی عنصر ہے اسکے بغیر دھڑ ہے انسان نہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ زیادت اجزاء ذاتیہ واصلیہ سے نہیں ہوتی بلکہ زائدہ سے ہوا کرتی ہے اور یہی امام غزالیؒ اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد ص۱۰۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں۔ المسئلة الثانية وهی اللفظية فکاختلافهم فی ان الایمان هل یزید وینقص ام هو علیٰ رتبةٍ واحدةٍ وهٰذا الاختلاف منشأة الجهل بکون الاسم مشترکا اعنی اسم الایمان واذا فُصِّل مُسَمَّیات هٰذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بین ثلاثة معانٍ اذ قد[۱] یعبّر به عن التصدیق الیقینی البرهانی وقد[۲] یعبّر به عن الاعتقاد التقلیدی اذا کان جزمًا۔ وقد[۳] یعبّر به عن تصدیق معه العمل بموجب التصدیق۔ پھر آگے لکھتے ہیں: ونقول ان اطلق الایمان بمعنی التصدیق البرهانی لم یتصور زیادته ولا نقصانه بل الیقین ان حصل بکماله فلا مزید علیه۔ الخ۔ پھر آگے ص۱۰۲ میں لکھتے ہیں: واما اذا اطلق بمعنی التصدیق التقلیدی فذٰلك لا سبیل الیٰ جحد التفاوت فیه۔ پھر ص۱۰۲ میں ہی لکھتے ہیں: واما اذا اطلق بمعنی الثالث وهو العمل مع التصدیق فلا یخفیٰ تطرق التفاوت الیٰ نفس العمل۔ الخ۔ ان عبارات سے واضح ہوا کہ ایمان کی کمی بیشی کا اختلاف ایمان کی تفسیر پر مبنی ہے۔ یہی مطلب امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۵ ج۱ میں امام ابو عبداللہ محمدؒ بن محمدؒ بن فضل التمیمیؒ

الاصبہانی الشافعیؒ صاحب التحریر شرح مسلم کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ الایمان فی اللغۃ ھو التصدیق فان عُنی بہٖ ذٰلک فلا یزید ولا ینقص لان التصدیق لیس شیء یتجزأ حتّٰی یتصور کمالہٗ مرّۃ ونقصہٗ اُخریٰ و الایمان فی لسان الشرع ھو التصدیق بالقلب والعمل بالارکان واذا فسّر بھٰذا تطرق الیہ الزیادۃ والنقص وھو مذھب اھل السنۃ و الجماعۃ۔ ایمان کی کمی اور بیشی کا ایک مطلب ملّا علی قاریؒ (المتوفی ۱۰۱۴ھ) نے شرح فقہ اکبر ص۱۲۶ میں یوں لکھا ہے۔ اذا النزاع انما ھو فی تفاوت الایمان بحسب الکمیۃ ای القلۃ والکثرۃ فان الزیادۃ والنقصان کثیرا ما یستعمل فی الاعداد واما التفاوت فی الکیفیۃ ای القوۃ والضعف فخارج عن محل النزاع ولذا ذھب الامام الرازی وکثیر من المتکلّمین الیٰ ان ھٰذا الخلاف لفظی راجع الیٰ تفسیر الایمان فان قلنا ھو التصدیق فلا یقبلھما لان الواجب ھو الیقین وانہ لا یقبل التفاوت وان قلنا ھو الاعمال ایضًا فیقبلھما فھٰذا ھو التحقیق الّذی یجب ان یُّعوّل علیہ۔ کہ ایک ایمان کی کیفیّت ہے اور ایک کمیّت ہے تکمیلِ شریعت کے بعد باعتبار کمیّت کے ایمان میں زیادت اور نقصان کا احتمال نہیں اور باعتبار کیفیت کے کمی و بیشی ہو سکتی ہے۔ (جس کو شدت و ضعف کہنا زیادہ مناسب ہے)

---

[۱] فی الدر المختار ص۱۵ ج۲ مع شرحہ الشامی لان الکاف للتشبیہ فی الذات ومثل للتشبیہ فی الصفات ولذا قال ابوحنیفۃؒ ایمانی کایمان جبرائیلؑ لا مثل ایمان جبرائیلؑ۔ بحروفی الشامی ص۱۵ ج۲ قولہ کایمان جبرائیلؑ فان الحقیقۃ فی الفردین واحدۃ وھی التصدیق الجازم قولہ لا مثل ایمان جبرائیلؑ لزیادتہ فی الصفۃ من کونہ عن مشاھدۃ فیحصل بہٖ زیادۃ الاطمینان ... الخ۔ یعنی حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میرا ایمان اصل اور نفس ایمان میں تو ویسا ہی ہے جیسا کہ حضرت

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ (المتوفی ۱۳۲۳ھ) فرماتے ہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایمان باعتبار کیفیت اور مراتب کمال کے کم و زیادہ ہوتا ہے اور باعتبار کمیّت کے کم و زیادہ نہیں ہوتا، پس نزاع مابین الفریقین صرف لفظی ہے جو نافی کم و زیادت ہیں وہ کمیّت کو کہتے ہیں اور جو مثبت کم و زیادت ہیں وہ کیفیت کے اعتبار سے اثباتِ زیادت و نقصان کرتے ہیں ... الخ (فتاویٰ رشیدیہ ص۸۵ ج۲ طبع جید پریس دہلی)

زیادت و نقصان کا بعض محققین نے یہ مطلب لکھا ہے کہ نزولِ وحی و احکام کے زمانے میں زیادت فی الایمان ہوتی تھی اور زیادت ایمان کے متعلق جتنی آیات ہیں ان کا یہی مفہوم ہے لیکن بعد از تکمیل زیادت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لحاظ سے نزولِ وحی کے زمانے میں کیفیت اور کمیّت دونوں کے اعتبار سے زیادت ممکن تھی اور بعد میں کمیّت میں زیادت و نقصان نہیں ہاں کیفیّت کا معاملہ جُدا ہے۔

سوال حضرت امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں یزید اور ینقص کا دعویٰ کرکے قرآنی دلائل صرف زیادت کے کیوں دیئے ہیں، کمی کے دلائل بھی پیش کرنے چاہئیں تھے؟

جواب علامہ سیّد محمد انور شاہ کاشمیری صاحبؒ فیض الباری ص۶۶ ج۱ میں فرماتے ہیں ویعلم ان القرآن لایدل بمنطوقہ الا علی زیادۃ الایمان اما علی نقصانہ فلا الا ان یؤخذ عنہ باللزوم ویقال ان الایمان اذا اثبت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

جبرائیل علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کا ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت تو ایک ہی ہے۔ ہاں صفت کے لحاظ سے چونکہ حضرت جبرائیل علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کو مشاہدہ حاصل ہے وہ اس اعتبار سے بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ میرا ایمان بالغیب ہے اور مجھے مشاہدہ نہیں ہُوا۔ بعض متعصّب اور کم فہم لوگ حرفِ کاف اور لفظِ مثل کے اس بنیادی فرق کو نہیں سمجھے اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر بلاوجہ ایمانی کَاِیْمَانِ جبرائیل کہنے کی وجہ سے برس پڑے ہیں اور بعض حضرات نے اس اصولی فرق کی طرف توجّہ ہی نہیں فرمائی ورنہ ان کے لیے اس کا سمجھنا کوئی مشکل نہ تھا۔

فیہ الزیادۃ امکن فیہ النقصان ایضاً۔ یعنی زیادت دلیل مطابقی سے ثابت ہے اور نقصان دلیل التزامی سے۔

وقال البخاریؒ فی صلا باب زیادۃ الایمان الیٰ قولہٖ فاذا ترک شیئاً من الکمال فھو ناقص۔ اس کا مفاد بھی یہی ہے کہ نقصان کا ثبوت صراحۃً نہیں ہے ہاں صلا میں حضرت عمرؒ بن عبد العزیزؒ کے اثر سے کمی پر استدلال کیا ہے مگر قرآن کریم سے صراحۃً کمی ثابت نہیں ہوتی۔

البحث الخامس، ایمان اور اسلام کی باہمی نسبت کا بیان

تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق اور عموم خصوص من وجہ میں سے کونسی نسبت ہے؟ امام غزالیؒ احیاء العلوم صلا ج۱ میں تین نسبتیں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: فقیل انھما شیئ واحد۔ وقیل انھما شیئان لایتواصلان۔ وقیل انھما شیئان یرتبط احدھما بالآخر الخ۔

حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کاشمیریؒ فیض الباری صلا ج۱ میں فرماتے ہیں:
وقد جوّز الغزالیؒ بینھما النسب الثلاثۃ من الاربع غیر العموم من وجہٍ باعتبارات مختلفۃ۔ یعنی امام غزالیؒ نے عموم خصوص من وجہ کے علاوہ مختلف اعتبارات سے باقی تینوں نسبتیں جائز قرار دی ہیں۔

ایمان اور اسلام کے متحد ہونے کے دلائل

دلیل ۱: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْھَا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِیْھَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ (پ۲۷ الذاریات ع۲)

شرح المواقف صلا میں لکھا ہے: فقد استثنیٰ المسلم من المؤمنین فوجب ان یتحد الایمان بالاسلام۔ اھ۔ اور فتح الملہم صلا ج۱ میں ہے: ولم یکن بالاتفاق الّا بیت واحد۔ یہ یاد رہے کہ ایمان، اسلام اور دین ایک ہی چیز ہے۔ ففی ھامش البخاری صلا، صلا ان الدّین والاسلام واحد کذا فی الکرمانی... الخ۔ اور مواقف صلا میں ہے: والدّین ھو الاسلام و

الاسلام هو الایمان ففعل الواجبات هو الایمان اما فعل الواجبات هو
الدین فلقولہٖ تعالیٰ بعد ذکر العبادۃ واقام الصّلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وذٰلک
دین القیّمۃ ... الخ اور ص۳۶ میں ہے واما ان الدین هو الاسلام فلقولہٖ
تعالیٰ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ واما ان الاسلام هو الایمان فلان
الایمان لو کان غیر الاسلام لما قبل ممن یبتغیہ لقولہٖ تعالیٰ
وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا فَلَنْ یُّقْبَلَ مِنْہُ۔ ولاستثناء المسلمین
من المؤمنین فی قولہٖ تعالیٰ فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْهَا۔ الآیۃ۔ الخ۔
اور ملّا علی قاری شرح فقہ اکبر ص۱۶۶ میں لکھتے ہیں: ان الایمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقیاد بمعنی قبول الاحکام
الشرعیۃ وذٰلک حقیقۃ التصدیق علیٰ ما مرّ کذا فی شرح العقائد
وفیہ بحث لان الانقیاد الباطنی هو التصدیق والانقیاد الظاهری
هو الاقرار والتغائر بینهما حاصل فی الاعتبار.... الخ۔

مطلب یہ ہے کہ تغایر اعتباری کے باوجود ایمان، اسلام اور دین (اور
ہدایت) کی حقیقت ایک ہی ہے اس لحاظ سے بخاری کتاب الایمان میں بعنوان
اسلام، دین اور ہدایت وغیرہ مذکورہ سب روایتیں دعویٰ کے مطابق ہیں۔

دلیل ۲ امام بخاریؒ کتاب الایمان قائم کرنے کے بعد ص۶ پر بطور دلیل حدیث
نقل کرتے ہیں: بُنِیَ الاسلام علیٰ خمس، گویا کتاب الایمان
دعویٰ ہے اور حدیث دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام بخاریؒ کے
نزدیک ایمان اور اسلام ایک ہی ہے لان الایمان والاسلام واحد عند
البخاری (ص۶ ج۱ هامش ۱۲) اور باحوالہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان الدین
والایمان والاسلام واحد کذا فی الکرمانیؒ وفی ابی عوانۃ ص۲۸ ج۱ قال
ابو عوانۃ وسألت المزنیؒ فی اوّل ما وقع الخبر الینا بمصر انّ
بحرّان اختلاف بین اهل الحدیث فی هٰذہ المسئلۃ فسألتہ عن

الایمان والاسلام فقال لی ھما واللہ واحد کان بلغنا عن احمدؒ بن حنبلؒ انہ فرق بینھما وزعم ان حماد بن زید فرق بینھما ... الخ۔

حضرت امام احمدؒ کا ایمان و اسلام میں فرق اور تغایر بیان کرنا صرف اعتباری لحاظ سے ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے نہ کہ ذاتی لحاظ سے۔

دلیل ۳ قرآن پاک میں ہے: قَالَ مُوْسٰی یٰقَوْمِ اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰہِ فَعَلَیْہِ تَوَکَّلُوْٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّسْلِمِیْنَ ○ (پ۱۱ سورۂ یونس)

دلیل ۴ فتح الملہم ص۱۵۲ ج۱ میں حدیث نقل کی گئی ہے: اخرجہ احمدؒ والطبرانی من حدیث عمرو بن عبسۃ (انّہ سأل) ای الاسلام افضل۔ جواب میں نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا: الایمان باللہ۔ اور حافظ ولی الدّین احمدؒ بن ابی الفضل زین الدین عبد الرحیمؒ بن حسین العراقیؒ (المتوفی ۸۲۶ھ) کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ اسنادہ صحیح ولکنّہٗ منقطع۔ اور مرسل و منقطع تفسیر کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں شرح العقائد ص۹ میں ہے۔ ان الایمان والاسلام واحد پھر آگے شارح لکھتے ہیں وبالجملۃ لا یصح فی الشرع ان یحکم علیٰ احد انہ مؤمن ولیس بمسلم او مسلم ولیس بمؤمن ولا نعنی بالوحدۃ سویٰ ھٰذا۔ اور علامہ خیالیؒ ص۱۳۵ میں فرماتے ہیں یعنی ان المراد من قولہ بالوحدۃ عدم صحۃ سلب احدھما عن الاٰخر وھو عام من الترادف والتساوی اور فتح الملہم میں اس فرق اور تغایر کو یوں ملحوظ رکھا ہے۔ قلت وحینئذٍ فالایمان کالروح والاسلام بدنہٗ اوالایمان ھی الحقیقۃ والاسلام صورتھا اوالایمان ھو الاصل والاسلام فرعہٗ یعنی ایمان و اسلام کے ایک ہونے کے ساتھ ان میں فرق اعتباری ہے ایمان و اسلام میں لفظی اور اعتباری فرق قابلِ انکار بات نہیں ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ ایک حدیث یوں نقل کرتے ہیں جو اس فرق کو ظاہر کرتی ہے۔ المسلم من سلم المسلمون من لسانہٖ ویدہٖ والمؤمن من امنہُ النّاس علیٰ دمائھم واموالھم

والمهاجر من هجر السیئات والمجاهد من جاهد نفسهٗ للہ وھٰذا مروی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من حدیث عبد اللہؓ بن عمروؓ و فضالۃؓ بن عبید وغیرھما باسناد جیّد وھو فی السنن و بعضہٗ فی الصحیحین ۔ (کتاب الایمان ص۳۱ طبع مصر)

دلائل عدمِ اتحاد ایمان واسلام

دلیل ۱: قرآن پاک میں ہے: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا ۔ (پ ۲۶، سورۃ الحجرات ع ۲)

کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اور اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک ان کے لیے ثابت ہے دوسرے کی نفی ہے لیکن اس سے استدلال صحیح نہیں ہے وہ یوں کہ یہاں پر اسلام سے انقیاد ظاہری مُراد ہے مطلب یہ ہے کہ دل میں تو ایمان ہے ہی نہیں صرف وہ انقیاد ظاہری کا دعوٰی کرتے ہیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: باب اذا لم یکن الاسلام علی الحقیقۃ وکان علی الاستسلام او الخوف من القتل. لقولہ تعالیٰ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا ۔ (وجزاء اذا محذوف ای لاینفع فی الاُخرۃ ۱۲ توشیح بخاری ص۸ ج۱)

دلیل ۲: حدیث جبرائیل علیہ الصّلوٰۃ والسّلام ہے جس کی بحث عنقریب انشاء اللہ العزیز آرہی ہے جو بخاری ص۱۲ ج۱ اور مسلم ص۲۹ ج۱ وغیرہ میں مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جبرائیل علیہ السّلام بشکل اعرابی نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ سے چند سوالات کیے جن میں ایک یہ تھا: قال ما الایمان تو آپؐ نے فرمایا، الایمان ان تؤمن باللہ وملٰئکتہٖ وکتبہٖ وبلقائہٖ ورسلہٖ وتؤمن بالبعث۔ اس نے پھر کہا: ما الاسلام۔ آپؐ نے فرمایا: الاسلام ان تعبد اللہ ولا تشرک بہٖ وتقیم الصّلوٰۃ وتؤدّی الزکوٰۃ المفروضۃ وتصوم رمضان ۔

اس حدیث میں اعتقادات کو ایمان سے اور اعمال کو اسلام سے تعبیر کیا گیا

ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں اس لیے کہ اعتقاد یعنی تصدیق تو ایمان ہے ہی لیکن نیک اعمال اس کی فرع اور اس پر مرتب ہیں نہ یہ کہ ان کے غیر ہیں بایں طور کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔

دلیل ۳ بخاری ص ۹ ج ۱ میں روایت ہے: عَنْ سَعْدٍؓ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعطیٰ رھطاً وسعدٌ جالس وترکؓ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رجلاً ھو اعجبھم الیّ فقلت یارسول اللہ مالکَ عن فلان فواللہ انی لأراہ مؤمناً فقال او مسلماً الحدیث اَوْ بمعنی بَلْ ہے یعنی اس کو مؤمن نہ کہہ بلکہ وہ مسلمان ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اور اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں، مگر اس سے بھی استدلال صحیح نہیں ہے وہ یوں کہ ایمان تو قلبی تصدیق ہے اس کو جاننے والا تو صرف علیم بذات الصدور ہی ہے تجھے قلبی کیفیت کا کیا علم ہے تو نے تو ظاہری اعمال ہی دیکھے ہیں جو ایمان کی فرع ہے ورنہ حقیقۃً ایمان و اسلام ایک ہی ہے۔

دلیل ۴ فتح الملہم ص ۱۵۲ ج ۱ میں ایک حدیث نقل کی ہے اور یہ حدیث مسند احمد ص ۱۳۵ ج ۳ میں موجود ہے، حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت ہے: الاسلام علانیۃ والایمان بالقلب ثم یشیر بیدہٖ الیٰ صدرہٖ ثلاث مرّاتٍ۔ مولانا عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں علیؒ بن مَسعدۃؒ ہے وثقہ قوم وضعفہ اٰخرون۔ لیکن اس سے بھی استدلال تام نہیں۔ وہ یوں کہ اس سے اتنا ثابت ہے کہ اسلام ظاہری اعمال پر اور ایمان تصدیق قلبی پر بولا گیا ہے۔ ایمان اصل ہے اور اعمال اس کی فرع ہیں۔ ان دلائل کے پیش نظر تباین ثابت کرنے والوں نے تغائر ثابت کیا ہے لیکن یہ تغائر صرف اعتبارات کے لحاظ سے ہے نہ کہ حقیقۃً۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۶۶ ج ۱ میں لکھتے ہیں: ان الاسلام یطلق ویراد بہ الحقیقۃ الشرعیۃ وھو الذی یرادف الایمان وینفع عند اللہ تعالیٰ وعلیہ قولہ تعالیٰ: اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ۔ وقولہ تعالیٰ: فَمَا

وَجَدْنَا فِیْهَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ ویُطْلَقُ ویراد بہ الحقیقۃ اللغویۃ وھو مجرد الانقیاد والاستسلام ... الخ یعنی یہ فرق اسلام کی تفسیر اور اس کی تفصیل کی وجہ سے ہے درحقیقت ایمان، اسلام اور دین ایک ہی شئے ہے حافظ ابن رجب حنبلیؒ جامع العلوم والحکم ص۲۴ طبع مصر میں لکھتے ہیں: اسم الاسلام والایمان اذا افرد احدھما دخل فیہ الاخر ودلّ بانفرادہ علی ما یدل علیہ الاخر بانفرادہ واذا قورن بینھما دلّ احدھما علی بعض ما یدل علیہ بانفرادہ ودلّ الاخر علی الباقی وقد صرّح بھٰذا المعنٰی جماعۃ من الائمۃ: قال ابوبکر الاسماعیلیؒ (احمدؒ بن ابراھیمؒ بن اسمٰعیل بن العباس الاسمٰعیلی الجرجانیؒ المتوفی ۳۷۱ھ تذکرۃ الحفاظ ص۱۴۹ ج۳ وفی الاکمال ص۶۲۸ ولد سنۃ سبع وسبعین ومأتین ۲۷۷ھ ولہ من العمر اربع وتسعون ۹۴ سنۃ) فی رسالتہ الی اھل الجبل قال کثیر من اھل السنّۃ والجماعۃ ان الایمان قول وعمل والاسلام فعل ما فرض اللہ علی الانسان ان یفعلہ اذا ذکر کل اسم علیحدۃ تہ مضمومًا الی الاخر فقیل المؤمنون والمسلمون جمیعًا مفردین ارید باحدھما معنی لم یُرد بالاخر واذا ذکر احد الاسمین شمل الکل وعمھم ... الخ اس سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ ایمان اور اسلام شرعی ایک ہی حقیقت پر بولے جاتے ہیں اس مقام پر ایک اور بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے وہ یہ کہ بسا اوقات جب لفظ ایمان اور اسلام بولے جاتے ہیں تو اس سے کامل ایمان و اسلام ہی مُراد ہوتی ہے اور جب نفی ہو گی تو کمال کی نفی ہو گی نہ یہ کہ اصل ایمان ہی مفقود ہو گا چنانچہ اللامع الدراری شرح البخاری ص۱۵ ج۲ میں ہے: لان الایمان قد جاء بمعنی اصل الایمان کما فی قولہ علیہ السّلام الایمان ان تؤمن باللہ الحدیث وقد جآء بمعنی الکامل وھو المقرون بالعمل کما فی حدیث وفد عبد القیس والایمان بھٰذا المعنی الثانی ھو المراد بالایمان المنفی فی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلّم لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ الحدیث۔ فالخلاف لفظی راجع الی تفسیر الایمان

ولا خلاف فی المعنی فان الایمان المنجی من دخول النار ھو الثانی باتفاق جمیع المسلمین والایمان المنجی من الخلود فی النار ھو الاوّل باتفاق اھل السنّۃ والجماعۃ خلافًا للمعتزلۃ والخوارج۔

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ ایمان اور اسلام میں تو لفظی اور اعتباری طور پر فرق ہے مگر ایمان میں بھی باعتبارِ مصداق کے فرق ہے، ایک وہ ایمان ہے جو کامل ہے جس میں اعمال، طاعات اور عبادات داخل و شامل ہیں وہ بفضلہٖ تعالیٰ اوّل سے آخر تک دوزخ سے بچانے کا سبب اور ذریعہ ہے اور ایک وہ ایمان ہے کہ ہے تو ایمان و تصدیق لیکن اعمال و عبادات کی کمی ہے وہ بفضلہٖ تعالیٰ خلود فی النّار سے بچانے کا سبب ہے علّت تو صرف اللہ تعالیٰ کا کرم ہی ہے۔

البحث السّادس: قولُ القائلِ اَنا مُؤمنٌ اِنْشاءَ اللہُ تعالیٰ هَلْ یَجُوزُ اَمْ لَا ؟

امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۶ ج۱ میں لکھتے ہیں: وقالت طائفۃ لا یقول انا مؤمن مقتصرًا علیہ بل یقول انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ وحکیٰ ھٰذا المذھب بعض اصحابنا عن اکثر اصحابنا المتکلّمین وذھب اٰخرون الیٰ جواز الاطلاق وانہ لا یقول انشاء اللہ تعالیٰ وھٰذا ھو المختار وقول اھل التحقیق وذھب (عبد الرحمن بن عمرو م ۱۵۷ھ) الاوزاعیؒ وغیرہ الیٰ جواز الامرین والکل صحیح باعتباراتٍ مختلفۃ فمن اطلق نظر الی الحال واحکامُ الایمان جاریۃ علیہ فی الحال ومن قال انشاء اللہ فقالوا فیہ امّا للتبرک وامّا لاعتبار العاقبۃ وما قدر اللہ تعالیٰ فلا یدری ایثبت علی الایمان ام یصرف عنہ والقول بالتخییر حسن صحیح۔

اور امام غزالیؒ احیاء العلوم ص۱۰۵ ج۱ میں لکھتے ہیں: ان ھٰذا الاستثناء صحیح ولہ اربعۃ اوجہ وجھان مستندان الی الشّکّ لا فی اصل الایمان ولٰکن فی خاتمتہٖ وکمالہٖ۔ پھر آگے طویل کلام کرتے ہوئے تیسری وجہ

تزکیۂ نفس سے بچنا اور چوتھی وجہ تبرک اور تأدّب مع اللہ بیان کرتے ہیں مسامرہ ص۲۱۳/۲ میں ہے : ولا خلاف بینھم (ای بین القائلین بجواز الاستثنآء والقآئلین بعدمہ) فی ثبوتہ للحال والّا لکان منفیا بل ثبوتہ فی الحال معلوم غیر ان بقاؤہ الی الوفات وھو المسمی بایمان الموافاۃ غیر معلوم ۔ حافظ ابن تیمیہؒ کتاب الایمان ص۲۶۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں، کہ انشاء اللہ کہنے کی ایک یہ وجہ بھی ہے : بان الاستثنآء انما ھولان الایمان یتضمن فعل الواجبات فلا یشھدون لانفسھم بذٰلک کمالا یشھدون لھا بالبر والتقوٰی فان ذٰلک مما لا یعلمونہ وھو التزکیۃ لانفسھم بلا علم... الخ ۔ (اور یہ عبارت فتح الملہم ص۷ میں بھی مذکور ہے) اور مختصر الفتاوٰی المصریۃ ص۲۶۱ میں ہے : ولھٰذا استثنٰی ابن مسعودؓ وغیرہ فی الایمان فکان یقول احدھم انا مؤمن انشآء اللہ تعالٰی فان الایمان المطلق الکامل یقتضی ادآء الواجب واحدھم لا یعلم بیقین انہ ادّٰی کُلَّ الواجب کما اُمِرَ ۔

خلاصہ یہ ہُوا کہ اگر انشاء اللہ کا لفظ ایمان میں شک کے لیے ہو تو درست نہیں ہے کیونکہ ایمان اس یقین اذعان اور جزم کا نام ہے جو لا یعتریہ شبھۃ کا مصداق ہو، اور اگر خاتمۂ ایمان کا خیال ہو یا کمال یا تبرک وغیرہ یا تزکیۂ نفس سے بچنے کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں اس مسئلہ میں بھی گویا نزاع لفظی ہے ۔

البحث السّابع : النفاق

بحث ایمان کے بعد نفاق کی بحث بھی ضروری ہے اگر ظاہراً و باطناً اسلام کا انکار ہے تو کفر[1] ہے

---

[1] قال فی فتح الملھم ص۴۲۶/۱ ان الکفر نوعان کفر عملٍ وکفر جحودٍ وعنادٍ فکفر الجحود ان یکفر بما علم ان الرسول جآء بہ من عند اللہ تعالٰی جحوداً او عناداً من اسمآء الرب وصفاتہ وافعالہ واحکامہ وھذا الکفر یضاد الایمان من کل وجہٍ واما کفر العمل فینقسم الٰی ما یضاد الایمان والٰی ما لا یضادہ فالسجود للصنم

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

اگر ظاہری اقرار ہے باطنی تصدیق نہیں تو منافق اعتقادی[له] ہے۔ اگر غیر دین کو دین سمجھتا ہے تو ملحد ہے۔ اگر دین یا دین کے کسی حکمِ ضروری کی ایسی تفسیر اور تشریح کرتا ہے جو ضروریاتِ دین کے مخالف ہے تو وہ زندیق ہے چونکہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ والاستہانۃ بالمصحف وقتل النبی وسبّہ یضاد الایمان واما الحکم بغیر ما انزل اللہ وترک الصّلوٰۃ فہو من الکفر العملی قطعًا ولا یمکن ان ینفی عنہ اسم الکفر بعد ان اطلقہ اللہ تعالیٰ ورسولہ علیہ فالحاکم بغیر ما انزل اللہ وتارک الصّلوٰۃ کافر بنصّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (قلت الحاکم بغیر ما انزل اللہ تعالیٰ بنصّ اللہ تعالیٰ ونصّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم. صفحہ) ولکن ھو کفر عمل لا کفر اعتقاد۔ اھ وفی الشیخ زادہ علی البیضاوی ص۱۵۸ طبع استنبول ترکی۔ قال الامام الواحدی (علیّ بن احمد م ۴۶۸ھ) الکفر علی اربعۃ انحاء ۱ کفر انکار و ۲ کفر جحود و ۳ کفر معاندۃ و ۴ کفر نفاق فمن لقی ربّہ بشیءٍ من ذٰلک لم یغفر لہ۔ اما کفر الانکار فھو ان یکفر بقلبہ و لسانہ ولا یعتقد بالحق ولا یُقِرُّ بہ (ککفر عامۃ الکفار) واما کفر الجحود فھو ان یعرف الحق بقلبہ ولا یقر بلسانہ ککفر ابلیس وککفر امیۃ بن الصّلت و منہ قولہ تعالیٰ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ یعنی کفر الجحود واما کفر المعاندۃ فھو ان یعرف بقلبہ ویقرّ بلسانہ ولا یقبل ولا یتدین بہ ککفر ابی طالب (کما ھو الواضح من ابیاتہ۔ وعرفت دینک ... الخ) واما کفر النفاق فان یقر بلسانہ ویکفر بقلبہ (ککفر عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین واتباعہ)

حاشیہ صفحہ ھٰذا: له وفی فتح الملھم ص۲۴۷ ج۱ وکذا نفاق اعتقادٍ و نفاق عمل فنفاق الاعتقاد وھو الذی انکرہ اللہ تعالیٰ علی المنافقین فی القراٰن واوجب لھم الدرک الاسفل من النار ونفاق العمل کقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الحدیث الصحیح اٰیۃ المنافق ثلاث ... الخ۔

کتاب الایمان میں ایسی حدیثیں آئیں گی جن میں صراحۃً نفاق کا ذکر ہے اس لیے اس مقام پر ذرا تشریح کی جاتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۱۶۳ج۱ میں لکھتے ہیں :

ویسمّٰی مقابل الایمان الاوّل بالکفر (ھوالذی یدور علیہ احکام الدنیا من عصمۃ المال وغیرہ) واما مقابل الایمان الثانی (وھوالذی یدور علیہ احکام الاٰخرۃ من الفوز) فان کان تفویتًا للتصدیق وانما یکون الانقیاد بغلبۃ السیف فھوالنفاق الاصلی والمنافق بھذا المعنٰی لافرق بینہ وبین الکافر فی الاٰخرۃ بل المنافقون فی الدرک الاسفل من النّار وان کان مصدقًا مُفَوِّتًا لوظیفۃ الجوارح سمی فاسقا اومفوتًا لوظیفۃ الجنان فھو منافق بنفاق اٰخر وقد سماہ بعض السلف نفاق العمل ۔ پھر آگے لکھتے ہیں : ولما کان نفاق العمل ومایقابلہ من الاخلاص امرًا خفیا وجب بیان علامات کل واحد منھما وھو قولہ علیہ السلام اربع من کن فیہ کان منافقا خالصا ۔ الحدیث ۔ وقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثلاث من کن فیہ وجد بھن حلاوۃ الایمان ۔ الحدیث ۔

قولہٗ قال رسول اللہ صلّی اللّٰہُ تعالیٰ علیہ وسلّم : لَا یُؤْمِنُ احدکم حتّٰی اکون احبّ الیہ من والدہٖ وولدہٖ وَالنّاس اجمعین مک

محبّت کی تین قسمیں ہیں :

طبعی محبّت جیسے والدین کی اولاد سے یا اولاد کی والدین سے یا بہن بھائیوں کی باہمی محبّت یا دیگر عزیزوں سے محبّت ہوتی ہے ۔ یہ محبت طبعی اور غیر اختیاری ہے ۔

۲۔ عقلی محبّت کسی کی خوبی یا کمال کی وجہ سے مثلاً علم شجاعت اور حُسن وغیرہ کی وجہ سے کسی سے محبّت ، یہ محبّت عقلی ہے اور یہ

بھی غیر اختیاری ہے۔

۳۔ شرعی محبّت وہ یہ ہے کہ مثلاً نبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے کوئی ارشاد فرمایا یا کوئی عمل کیا، اس پر اگر کوئی شخص اپنے باپ، ماں، اولاد یا کسی بھی انسان کے قول وعمل کو عقیدۃً ترجیح دے گا تو وہ بایں طور لا یؤمن ہے کہ کافر ہے اور اگر عقیدۃً ترجیح نہیں دیتا تو ایسا شخص عملی منافق اور فاسق ہے اور لا یؤمن سے مراد یہ ہے کہ کامل مومن نہیں۔

حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم سے جو محبّت تھی وہ طبعی درجہ تک پہنچی ہوئی تھی اور عام مؤمنین سے شرعی محبّت مطلوب ہے جو انکے بس اور اختیار میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلّف نہیں بناتا۔ قال القسطلانیؒ والمراد ههنا المحبة الایمانیة وهی اتباع المحبوب لا الطبیعة ومن ثم لم یحکم بایمان ابی طالب مع حُبّه له علیه الصّلوٰة والسّلام علیٰ ما لا یخفیٰ (فتح الملهم ص۲۲۱ ج۱) و قال الحافظؒ فی الفتح والمراد بالمحبة هنا حبّ الاختیار لا حب الطبع. ... الخ۔ قاله الخطابیؒ۔ (فتح الباری ص۵۹ ج۱)

اعتراض کہ حدیث میں والد، اولاد اور النّاس کا ذکر تو آگیا ہے مگر نفس کا ذکر نہیں آیا تو بظاہر نفس اس محبّت سے مستثنیٰ رہا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ نفس بھی اس میں داخل ہے اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو بخاری ص۹۸۱ ج۲ میں آتی ہے: وهو حدیث عبد اللہؓ بن هشام قال کنا مع النبی صلی اللہ علیه وسلم وهو آخذ بید عمرؓ بن الخطاب فقال له عمرؓ یا رسول اللہ لانت احب اِلَیَّ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ اِلَّا نفسی فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم لا والّذی نفسی بیده حتّٰی اکون احب الیك من نفسك فقال له عمرؓ فانه الآن واللہ لانت اُحبّ اِلَیَّ

من نفسی فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الاٰن یا عمرؓ بلفظہٖ۔

قولہ! وَمَن اَصابَ[1] من ذٰلک شیئًا فعوقب فی الدّنیا فھو کفارۃ لہٗ۔ الحدیث

اس میں اختلاف ہے کہ ارتکاب جرائم کے بعد دُنیا میں جو سزا دی جاتی ہے کیا یہ کافی ہے یا آخرت میں الگ سزا دی جائے گی؟ امام محمدؒ بن احمدؒ بن سالمؒ بن سلیمانؒ السفارینیؒ (المتوفی ۱۱۸۸ھ) عقیدۃ السفارینی ص۳۲۰ ج۱ طبع مصر میں لکھتے ہیں: وذکر الطبریؒ (محمدؒ بن جریرؒ بن یزیدؒ الطبریؒ المتوفی سنہ ۳۱۰ھ) فیہ اختلافًا و رجح ان الحد بمجردہٖ کفارۃ وھو قول مجاھدؒ و زیدؒ بن اسلمؒ والثوریؒ واحمدؒ وَوَھَّنَ القولَ بخلاف ذٰلک جدًّا وقال الحافظ ابن رجب الحنبلیؒ وقد روی عن سعید بن المسیبؒ وصفوانؒ بن سلیمؒ ان اقامۃ الحد لیس لہ کفارۃ ولا بد معہ التوبۃ ورجحہ طائفۃ من المتأخرین منھم البغویؒ وابو عبد اللہ بن تیمیّۃ فی تفسیریھما وھو قول ابی محمد بن حزمؒ۔

علامہ سیّد محمد انور شاہ صاحبؒ کاشمیری فیض الباری ص۹۳ ج۱ میں فرماتے ہیں:

فان تاب المحدود بعدہٗ صار الحد کفارۃ لہ بلاخلاف وان لم یتب فلا یخلو اما انہ انزجر عنہ واعتبر بہٖ ولم یعُد الیہ فقد صار کفارۃ لہ ایضًا وان لم یبال بہ مبالاۃ ولم یزل فیہ منھمکا کما کان وعاد الیہ ثانیًا فلا یصیر کفارۃ لہ ایضًا الیٰ ان قال وھذا کالاسلام اشتمل علی التوبۃ ھدم ماسبق منہ من المعاصی والّا اُخذ بالاوّل والاٰخر فاذا کان حال الاسلام الذی ھو من اعظم المکفرات ما قد علمت

---

[1] و فی موارد الظمآن ص۳۶۳ من اصاب منکم حدا فعجلت لہ عقوبتہٗ فھو کفارۃ لہٗ ومن اخر عنہ فامرہ الی اللہ ان شاء رحمہ وان شاء عفا عنہ و فی ص۳۶۲ ان اللہ عزّ وجلّ اذا اراد بعبدہ خیرا عجل عقوبۃ ذنبہٖ۔ الحدیث۔

فما بال الحدود التی تکفیرها مختلف فیہ وقال فی العرف الشذی ص۲۲۳ ووجدت فی تعزیر البدائع تصریحًا ان الحدود کفارات لبعض الکفارۃ وللحفظین کلام فی شرحی البخاری وقال ایضًا فی ص۲۲۳ ولم اجد عن ائمتنا ومشائخنا ان الحدود زواجر فقط لا کفارات لکن المحقق ان الحدود کفارات بعض الکفارۃ وعلی ھٰذا عندی نقول۔ اور فیض الباری ص۸۶ج۱ میں لکھتے ہیں۔ ولم یتحقق عندی ما مذہب الحنفیۃ بعد۔ لیکن علامہ عینیؒ نے اس پر خاصا زور دیا ہے کہ حدود کفارات نہیں اور اس پر دلائل دیئے ہیں۔ (عمدۃ القاری ص۱۵۷ج۱ و ص۱۵۸ج۱) علامہ عینیؒ کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی بعض دلائل پیش کیے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک حدود کفارات نہیں، ان کی دلیل ۱

اللہ عزّوجلّ قرآن پاک میں ڈاکوؤں کی سزا کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ۔ الایۃ اور آخر میں ہے: ذٰلِکَ لَھُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَھُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے دُنیا اور آخرت کی سزا الگ الگ بیان کی ہے، لیکن یہ استدلال اس قاعدہ[۱] پر موقوف ہے کہ حکم شانِ نزول پر بند نہیں ورنہ آگے تصریح آئے گی کہ اس کا شانِ نزول عُرینہ اور عُکل کے وہ لوگ ہیں جو اسلام چھوڑ کر مُرتد ہو گئے تھے اور نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے راعی کو قتل کرکے اونٹ لے بھاگے تھے۔ (راجع البخاری ص۳۶ج۱)

دلیل ۲

حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: لا ادری الحدود کفارات لاھلھا ام لا۔ او کما قال علیہ السّلام

---

[۱] اور اصول کا یہی قاعدہ ہے العبرۃ لعموم المورد لا لخصوص السبب۔ نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ لکھتے ہیں: وعبرت لعموم لفظ است نہ بخصوص سبب چنانچہ در اصول متقرر است۔ (بدور الاہلۃ ص۲۰۹)

یہ روایت ابوداؤد ص۲۸۶ ج۲ اور مستدرک حاکم ص۳۶ ج۱ وص۴۵ ج۲ میں ہے۔ دونوں جگہ
امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: صحیح علی شرطھما۔ علامہ عینیؒ فرماتے
ہیں کہ حضرت ابوہریرۃؓ بالاتفاق غزوہ خیبر کے بعد ۷ھ میں مسلمان ہوئے اور حافظ
ابن حجرؒ تہذیب ص۲۶۵ ج۱۲ میں فرماتے ہیں: کان مقدمہ واسلامہ عام خیبر
وکانت خیبر فی المحرم سنۃ سبع۔ اور حدیث میں حضرت ابوہریرۃؓ نے
سمعتُ کے الفاظ کہے ہیں اس کے پیشِ نظر حضرت عبادۃؓ بن الصامت
(المتوفی ۳۴ھ) وغیرہ کی روایات (جو یقیناً حضرت ابوہریرۃؓ سے پہلے مسلمان ہوئے)
کا مطلب کچھ اور ہوگا۔ مثلاً یہ کہ حد کے ساتھ توبہ بھی ہو۔ والاّ فلا۔ لیکن حافظ
ابنِ حجرؒ فتح الباری ص۶۴ ج۱۲ میں فرماتے ہیں کہ لا ادری کی احادیث عدمِ علم پر دلالت
دلالت کرتی ہیں اور اثباتِ کفارہ کی حدیثیں مثبت ہیں اور مُثبت اولیٰ من
النّافی ہے۔ علاوہ ازیں حضرت عبادۃؓ نے فتح مکہ کے بعد بھی بیعت کی ہے۔
ممکن ہے کہ یہ حدیث اور بیعت بعد کی ہو لیکن علامہ عینیؒ اس کا جواب یہ دیتے
ہیں کہ وحولہ عصابۃ کے الفاظ اس حدیث میں موجود ہیں اور کسی روایت
میں رھط کے لفظ آتے ہیں اور یہ الفاظ تو بہت کم افراد پر بولے جاتے ہیں۔
(امام ابنِ قتیبۃ الدینوریؒ ادب الکاتب ص۱۴۸ میں لکھتے ہیں: وقالوا النفر و
الرھط ما دون العشرۃ والعصبۃ من العشرۃ الی الاربعین ففی ھامش
البخاری ص۵۵ ج۱ حاشیہ ۹ العصابۃ اسم جمع کالعصبۃ وھی ما بین
العشرۃ الی الاربعین۔ مرقاۃ)۔ اور فتح مکہ کے بعد جو بیعت ہوئی اس میں
تو بے شمار لوگ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارد گرد جمع تھے۔ اگر یہ بعد کا واقعہ
ہوتا تو حولہ عصابۃ من اصحابہ نہ ہوتا۔ علامہ عینیؒ کے الفاظ یہ ہیں لان
البیعۃ الّتی وقعت بعد فتح مکۃ علیٰ زعم ھٰذا القائل کان فیھا الرجال
والنساءُ وکانوا بعدد کثیر۔ (عمدۃ القاری ص۱۵۶ ج۱)۔ رہی یہ بات
کہ المثبت اولیٰ من النّافی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میاں نذیر حسین صاحب

مرحوم (المتوفی ۱۳۲۰ھ) نے اپنی کتاب [1] معیار الحق ص۲۱ کے حاشیہ میں اس پر باحوالہ بحث کی ہے کہ المثبت اولیٰ من النافی کا قاعدہ مطلق نہیں بلکہ جب نفی بھی مبنی بر دلیل ہو تو پھر دونوں برابر ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے اور یہاں نفی مبنی بر دلیل ہے۔

حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کاشمیریؒ فرماتے ہیں (حاشیہ فیض الباری ص۸۹ ج۱) کہ ممکن ہے کہ حدود سے یہاں شرعی حدود مراد نہ ہوں بلکہ مصائب سماویہ ہوں من الآلام والصداع حتیٰ الشوکۃ یشاکہا اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں حکم نہ ہو بلکہ امیدِ محض ہو جیسا کہ ترمذی شریف کی روایت سے ثابت ہے۔ ترمذی شریف کی جس روایت کا حوالہ حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے وہ ترمذی ص۸۷ ج۲ طبع مجتبائی دہلوی میں یوں آتی ہے: من اصاب حدًا فعجل عقوبتہ فی الدنیا فاللّٰہ اعدل من ان یثنی علیٰ عبدہ العقوبۃ فی الاٰخرۃ۔ الحدیث۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حسن غریب اور مستدرک ص۲۶۲ ج۴ میں بھی یہ روایت ہے۔ امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ دونوں نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور ص۳۸۱ ج۱ میں امام حاکمؒ فرماتے ہیں "صحیح" اور علامہ ذہبیؒ سکوت فرماتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ حد کے ساتھ اگر توبہ بھی ہو تو پھر حد کفارہ بنے گی

---

[1] مصنف معیار الحق کہتے ہیں کہ نقل کرنا اس قاعدہ کو علامہ محمد امینؒ کا علی وجہ الاطلاق کے اس مقام پر تعجب ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں (کہ) ہمیشہ مثبت مقدم ہو نافی پر، بلکہ یہ عام مقید ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ نزدیک امام کرخیؒ (عبید اللہؒ بن الحسینؒ المتوفی ۳۴۰ھ) کے مثبت اولیٰ ہے نافی سے مطلقاً ..... اور مختار جمہور حنفیوں کا یہ ہے کہ اگر نفی اس جنس کی ہے کہ بدلیل و علامت ونشان ظاہر معلوم اور مفہوم ہو اس صورت میں نفی اور اثبات برابر ہیں ترجیح کسی کو نہیں لان الاثبات لا یکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضًا بالدلیل کان مثلہ فیتعارضان۔ اھ۔ (حاشیہ معیار الحق ص۲۱)

ورنہ نہیں۔ تو اس کا ثبوت یہ ہے کہ طحاوی ص۸۲ ج۲ میں حدیث ہے: عن ابی ھریرۃؓ قال اُتِیَ بسارق الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقالوا یارسول اللہ ان ھٰذا سرق فقال ما اخالہ سرق فقال السارق بلیٰ یارسول اللہ قال اذھبوا بہ فاقطعوہ ثم احسموہ ثم ائتونی بہ قال فذھب بہ وقطع ثم حسم ثم اُتِیَ بہ فقال تب الی اللہ عزّ و جلّ فقال تبتُ الی اللہ عزّ و جلّ فقال تاب اللہ علیک۔
اس سے معلوم ہوا کہ قطع ید ہی کافی نہ تھا بلکہ ساتھ توبہ بھی ضروری ہے۔
العرف الشذی ص۴۲۴ میں ہے: فدلّ علیٰ ان قطع الید لم تکن کفارۃ کل کفارۃ۔ اور ابوداؤد ص۲۴۶ ج۲ میں ہے: فقال استغفر اللہ وتب الیہ فقال استغفر اللہ واتوب الیہ فقال اللّٰھم تب علیہ ثلاثًا واخرجہ النسائی فی ص۲۲۰ ج۲ الّا ان روایۃ ابی داؤد والنسائی عن ابی امیۃ المخزومیؓ وروایۃ الطحاویؒ عن ابی ھریرۃؓ۔

قولہ اُمِرتُ ان اقاتل النّاس حتّٰی یشھدوا اَنْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ۔ الحدیث

اعتراض کہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ کافروں سے اس وقت تک لڑا جائے جب تک کہ وہ کلمہ نہ پڑھ لیں۔ حالانکہ قرآنِ کریم اور حدیث شریف سے ثابت ہے کہ مناسب موقع پر صلح بھی کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری عزّ و جلّ ہے: وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَھَا وَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ اور بہت سی احادیث بھی دال علی الصّلح ہیں اور صلح حدیبیہ کی حدیث تو مشہور واقعہ ہے اور ان سے جزیہ بھی لیا جاسکتا ہے۔ لقولہٖ تعالیٰ: حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ ۝ (پ ۱۰، التوبہ، رکوع ۴)
اور متعدد روایات میں بھی جزیہ کا صریح ذکر ہے۔ اس کے کئی جوابات ہیں حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص۶۷ ج۱ میں اور مولانا عثمانیؒ فتح الملہم ص۱۹۱ ج۱ میں یہ

جوابات دیتے ہیں :

احدھا[۱] دعوی النسخ بان یکون الاذن باخذ الجزیۃ والمعاھدۃ متأخرا عن ھٰذہ الاحادیث بدلیل انہ متأخر عن قولہ تعالیٰ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ۔

وثانیھا[۲] (اور یہ جواب مرقات ص۸۰ ج۱ میں بھی ہے) کہ اس حدیث میں النّاس کا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن مراد اس سے مشرکین عرب ہیں۔ کیونکہ نسائی ص۱۴۲ ج۲ میں ہے امرت ان اقاتل المشرکین۔ اور جزیے کا حکم اہل کتاب کے بارے میں ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے : وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ ۝ (پ۱۰ التوبہ ع۴) اور صلح کا حکم ابتداء میں تھا۔ بعد میں مشرکینِ عرب سے صلح کا حکم نہیں ان کے بارے میں یہ حکم تھا۔ اما السّیف واما الاسلام۔

تیسرا[۳] جواب یہ ہے کہ حقیقی قتال مراد نہیں بلکہ عموم مجاز مراد ہے جس میں قتال، مصالحت اور جزیہ سبھی شامل ہیں، مطلب یہ کہ غلبہ تمھیں نصیب ہو۔

چوتھا[۴] جواب یہ ہے کہ حَتّٰى يشھدوا سے مراد یہ ہے کہ حقیقی طور پر کلمہ پڑھیں یا حکمی طور پر، حکمی طور پر بایں معنیٰ کہ جزیہ وغیرہ دے کر ایمان کی برتری تسلیم کرلیں۔ (فتح الملہم ص۱۹۱ ج۱)

بحث الجزیۃ

اصطلاحِ شریعت میں جزیہ اس مال کو کہتے ہیں جو صحت مند، جوان اور غیر معیوب کفار سے ملک کے دفاع کے لیے لیا جاتا ہے۔ امام محمّد بن احمد السرخسیؒ (المتوفی ۴۹۰ھ) مبسوط ص۷۸ ج۱۰ میں لکھتے ہیں : ثم یأخذ المسلمون الجزیۃ منہ خلفا عن النصرۃ التی فاتت باصرارہ علی الکفر لان من ھو من اھل دار الاسلام فعلیہ القیام بنصرۃ الدار وابدانھم لا تصلح لھٰذہ النصرۃ لانھم یمیلون الی اھل الدار المعادیۃ فیشوشون علینا اھل الحرب فیؤخذ

منهم المال ليصرف الى الغزاة الّذين يقومون بنصرة الدار ولهٰذا يختلف باختلاف حالهم فى الغنىٰ والفقر وانه معتبر باهل النصرة والفقير لوكان مسلمًا ينصر الدار راجلًا ووسط الحال كان ينصر الدار راكبًا والفائق فى الغنىٰ يركب ويُركب غلامًا وما كان خلفا عن النصرة يتفاوت بتفاوت المال ايضًا .... الخ ۔

علامہ سید محمود آلوسی المصریؒ الحنفیؒ (المتوفی ۱۲۷۰ھ) روح المعانی ص۲۷ ج۱۰ میں جزیے پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

وقد يجاب بانها بدل عن النصرة للمقاتلة منا وهٰذا تتفاوت لان كل من كان من اهل دار الاسلام يجب عليه النصرة للدار بالنفس والمال وحيث ان الكافر لا يصلح لها لميله الى دار الحرب اعتقادًا اقيمت الجزية المأخوذة المصروفة الى الغزاة مقامها ... الخ ۔

یہ جزیہ خلافتِ[1] راشدہ اور بعد کے ادوار میں اڑتالیس[۴۸] درہم سالانہ امیر کبیر سے اور چوبیس[۲۴] درہم سالانہ متوسط الحال سے اور بارہ[۱۲] درہم سالانہ ادنیٰ حال جوان کافر سے لیا جاتا تھا۔ بچے، بوڑھے، لنگڑے، نابینا، بیمار اور ان کے

---

[1] امام قاضی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں : وانما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء والصبيان ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذى يتصدق عليه ولا من اعمىٰ لا حرفة له ولا عمل ولا من ذمى يتصدق عليه ولا من مقعد و المقعد والزمن اذا كان لهما يسار اخذ منهما وكذا الاعمىٰ وكذلك المترهبون الّذين فى الديارات اذا كان لهم يسار اخذ منهم وان كانوا انما هم مسٰكين يتصدق عليهم اهل اليسار منهم لم يؤخذ منهم ۔ كتاب الخراج ص۱۳۲) على الموسر ثمانية واربعون درهما وعلى الوسط اربعة وعشرون وعلى المحتاج الحراث العامل بيده اثنا عشر درهما يؤخذ ذٰلك منهم فى كل سنة (كتاب الخراج لابى يوسفؒ ص۱۳۲)

مذہبی پیشوا جزیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ جزیہ کی یہ تفصیل عمدۃ القاری تکملہ فتح القدیر اور المحلّی ابن حزمؒ (المتوفی ۴۵۶ھ) کتاب الخراج لابی یوسف یعقوبؒ بن ابراہیمؒ (المتوفی ۱۸۲ھ) ص۱۳۲ کتاب الاموال لابی عبید القاسمؒ بن سلامؒ (المتوفی ۲۲۶ھ) وغیرہ میں موجود ہے۔ تاریخ الامم والملوک للطبری ص۲۶۵ طبع لیدن جرمنی اور تاریخ اسلام ص۲۱۱ج۱ میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں اہلِ جرجان کے ذمیوں سے جو معاہدہ ہوا ان میں ایک شرط یہ بھی تھی مسلمانوں نے کہا کہ ہمارے ذمّہ اس شرط پر تمہاری حفاظت ہے کہ تم بقدرِ استطاعت سالانہ جزیہ دو گے اور اگر ہم تم سے بدنی مدد لیں گے تو اسکے بدلے میں جزیہ معاف کر دیا جائے گا اور طبری ص۲۶۶۲ و تاریخ اسلام ص۲۱۱ج۱ میں ہے کہ آذربائیجان کی فتح میں معاہدہ ہوا کہ جو ذمی کسی سال فوج میں کام کریں گے اس سال ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ طبری ص۲۴۹۷ و تاریخ اسلام ص۲۱۱ج۱ میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فوج کے افسروں کو سرکاری خطوط لکھ کر بھیجے کہ جن ذمی سواروں سے مدد لینے کی ضرورت ہو ان سے مدد لو اور جزیہ ان سے مت لو اور فتوح البلدان بلاذری ص۱۳۷ کتاب الخراج لابی یوسفؒ ص۱۵۰ اور تاریخِ اسلام ص۲۱۱ج۱ وغیرہ میں ہے کہ یرموک کے معرکہ میں حضرت ابو عبیدۃؓ بن الجراح (عامرؓ بن عبداللہ بن الجراح احد العشرۃ المبشرۃ بالجنّۃ و امین ھٰذہِ

---

[۱] ولفظه، فكتب ابو عبيدةؓ الى كل والٍ ممن خلفه فى المدائن التى صالح اهلها يأمرهم ان يردوا عليهم ما جُبى منهم من الجزية والخراج وكتب اليهم ان يقولوا لهم انما رددنا عليكم اموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وانكم اشترطتم علينا ان نمنعكم وانا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما اخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم ان نصرنا الله تعالى عليهم فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الاموال التى جبوها قالوا ردكم الله علينا ونصركم عليهم الخ۔ وفى ص۱۴۹ فلما رأى اهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا اشداء على عدو المسلمين وعوناً للمسلمين عليهم۔ اھ۔

الامة المتوفی ۱۸ھ ودفن ببیسان وصلّی علیہ معاذؓ بن جبل اکمال ص۶۰۸) جو تمام اسلامی فوجوں کے سپہ سالار (چیف کمانڈر) تھے۔ انھوں نے تمام مفتوحہ اضلاع کے حکام کو لکھ بھیجا کہ ہم چونکہ ذمیوں کی حفاظت سے معذور ہیں لہٰذا تمام وصول شدہ جزیہ ان کو فوراً واپس کر دو، جزیہ کے مسئلہ پر احادیث صحیحہ اور صریحہ موجود ہیں۔ بخاری شریف ص۲۹۶ ۱/۲ میں روایت آئے گی کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نازل ہوں گے یضع الجزیۃ تو جزیے کو موقوف کر دیں گے اور ابوداؤد طیالسی ص۳۳۵ اور موارد الظمآن ص۴۶۹ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے فرمایا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نازل ہوں گے یکسر الصلیب ویقتل الخنزیر ویفیض المال حتّٰی یھلک اللہ فی زمانہ الملل کلھا غیر الاسلام الیٰ قولہ ثم یبقیٰ فی الارض اربعین سنۃ ثم یموت۔ وفی فتح الباری ص۳۶۴ ۲/۷۔ ورواہ احمدؒ وابوداؤدؒ باسنادٍ صحیح۔ علامہ شمس الدین الخیالیؒ ص۱۳۸ میں لکھتے ہیں: ومارُوی من ان عیسیٰ علیہ السّلام یضع الجزیۃ ای یرفعھا عن الکفار ولا یقبل منھم الا الاسلام مع انہ یجب قبول الجزیۃ فی شریعتنا وجھہٗ انہ علیہ السّلام بیّن انتھاء لشرعیۃ ھٰذا الحکم وقت نزول عیسیٰ علیہ السّلام فالانتھاء حینئذٍ من شریعتنا علیٰ انہ یحتمل ان یکون من قبیل انتھاء الحکم لانتھاء علتہٖ کما فی سقوط نصیب مؤلفۃ القلوب۔

علامہ خیالیؒ اس سوال کے کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصّلوٰۃ والسّلام آسمان سے نازل ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر عامل ہوں گے اور اسی کے مطابق حکم صادر فرمائیں گے اور ہماری شریعت میں اخذِ جزیہ کا حکم ہے تو حضرت عیسیٰ علیہ السّلام اس کو کیسے موقوف اور بند کریں گے؟ دو جواب دیتے ہیں:

پہلا یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کے نزول تک ہماری شریعت کے مطابق

جزیہ باقی رہے گا اور انکی آمد سے موقوف ہو جائے گا اور جزیہ کا شروع ہونا ان کی آمد تک ہے یہ حکم ہماری ہی شریعت کا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کی آمد اور نزول اس کی انتہار کی علامت اور نشانی ہے۔

دوسرا۲ یہ کہ جن جن علاقوں اور ملکوں میں حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کا ورُود ہوگا وہاں کفر اور کافر ختم ہو جائیں گے جیسا کہ اُوپر حدیث میں بیان ہو چکا ہے تو جب کافر ہی نہ رہیں گے تو جزیہ کس سے لیا جائے گا؟ کیونکہ لینے کی علّت تو کفر اور کافروں کا وجود تھا، جب وہی نہیں تو جزیہ کیسا؟

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری

❖ ❖ ❖

باب
اَلزَّکٰوۃُ مِنَ الاِسْلَام

قولہٗ ھَلْ عَلَیَّ غیرھا قال لا الا ان تطوّع ص۱۲

یہاں دو بحثیں ہیں:

البحث الاوّل: احناف اور شوافع وغیرہم کا وجوبِ وتر اور عدمِ وجوب کے بارے میں آپس میں اختلاف ہے، احناف وجوب کے قائل ہیں جس کی تفصیلی بحث ترمذی شریف میں ہوا کرتی ہے اور حضرات شوافع عدمِ وجوب وتر کے قائل ہیں: قال الشافعیؒ رمحمد بن ادریسؒ المتوفی ۲۰۴ھ) فی الام ص۶۸ ج۱ فرائض الصّلوات خمس وماسواها تطوع وقال الحافظؒ فی الفتح ص۱۰۶ ج۱ یستفاد من ھٰذا الحدیث انہ لایجب شیء من الصلوات فی کل یوم ولیلۃ غیر خمس خلا فالمن اوجب الوتر اھ یعنی اسی حدیث ھل علی غیرھا سے شوافعؒ نے عدمِ وجوب وتر پر استدلال کیا ہے۔ (وراجع فتح الملہم ص۱۷۳ ج۱)

الجواب: ملا علی القاریؒ (مرقاۃ ص۸۶، ۸۷ ج۱) میں فرماتے ہیں: وھٰذا قبل[1] وجوب الوتر او انہ تابع للعشاء وصلوٰۃ العید لیست من

---

[1] یہ یاد رہے کہ جس طرح اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیشِ نظر احنافؒ پر عدمِ وجوبِ وتر کا سوال وارد ہوتا ہے اسی طرح اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے حضرات شوافعؒ پر صدقۂ فطر کے عدمِ فرضیّت کا سوال بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ ان کے نزدیک صدقۂ فطر فرض ہے تو جو جواب اور مخلص وہ صدقۂ فطر کی

باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

الفرائض الیومیۃ بل ھی من الواجبات السنویۃ ۔ اور قاضی شوکانیؒ نیل الاوطار ص۳۱۱ ج۱ میں لکھتے ہیں اور مولانا عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۱۷۳ ج۱ میں اسے نقل کیا ہے : وفی جعل ھٰذا الحدیث دلیلاً علیٰ عدم وجوب الوتر وغیرہ نظر عندی لان ما وقع فی مبادی التعالیم لا یصح التعلق بہ فی صرف ما ورد بعدہ والا لزم قصر واجبات الشریعۃ باسرھا علی الخمس المذکورۃ وانہ خرق الاجماع وابطال لجمھور الشریعۃ فالحق انہ یؤخذ بالدلیل المتأخر اذا ورد موردًا صحیحا ویعمل بما یقتضیہ من وجوب او ندب او نحوھما ... الخ ۔ یعنی یہ حدیث پہلے کی ہے اور وجوب وتر کا حکم بعد کا ہے تو پھر اسے کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں : واعلم انہ لم یأت فی ھٰذا الحدیث ذکر الحج ۱ھ ۔ (شرح مسلم ص۳۰ ج۱) تو کیا پھر حج کو تسلیم نہ کیا جائے گا ؟

البحث الثانی الّا ان تطوع کی استثناء میں اختلاف ہے۔ احناف اسے اتصال پر محمول کرتے ہیں۔ مرقات ص۸۴ ج۱ میں ہے:

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : فرضیّت کا اختیار کریں گے، وہی ہماری طرف سے وجوب وتر کا سمجھیں، چنانچہ فتح الملہم ص۱۷۵ ج۱ میں ہے :

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزکوٰۃ لا الّا ان تطوع ... الخ استنبط منہ الشارحؒ ای الامام محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف النوویؒ المتوفی ۶۷۶ھ ان لیس فی المال حقًّا سوی الزکوٰۃ علی من ملک نصابا ولفظہ وفیہ انہ لیس فی المال حق سوی الزکوٰۃ علی من ملک نصابًا وفیہ غیر ذلک واللہ تعالیٰ اعلم ۔ نووی شرح مسلم ص۳۰ ج۱ قلت ھٰذا ینفی وجوب صدقۃ الفطر ایضًا مع ان الشافعیّۃ وغیرھم قائلون بفرضیّتھا والاحناف بوجوبھا فالمخلص لکافّۃ العلماء من ظاھر الحدیث فی صدقۃ الفطر ھو المخلص للاحناف منہ فی الوتر واللہ تعالیٰ اعلم ۔ انتھیٰ ۔

والاصل فی الاستثناء ان یکون متصلاً۔اھ۔ وفی فتح الملھم ص۲۴ ج۱۲
ھذا الاستثناء یجوز ان یکون منقطعا بمعنی لکن ویجوز ان یکون
متصلاً واختارت الشافعیۃ الانقطاع والمعنی لکن یستحب لک ان
تطوع واختارت الحنفیۃ الاتصال فانہ ھو الاصل ویستدل بہ
علی ان من شرع فی صلوۃ نفلٍ اوصوم نفلٍ وجب علیہ اتمامہ
لان الاستثناء من النفی اثبات ولا قائل بوجوب التطوع (ای
ابتداءً صفدر) فیتعین ان یکون المراد الّا ان تشرع فی تطوع
فیلزمک اتمامہ وھٰذا ھو المفاد بقولہ تعالیٰ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ
وبالاجماع علی ان حج التطوع یلزم بالشروع قال الحافظؒ فی الفتح
ص۲ ج۱ وحرف المسئلۃ دائر علی الاستثناء فمن قال انہ متصل
تمسک بالاصل ومن قال انہ منقطع احتاج الی دلیل والدلیل علیہ
ماروی النسائی (ص۴ ج۱) وغیرہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کان احیاناً ینوی صوم التطوع ثم یفطر وفی البخاری (ص۲۶ ج۱) انہ
امر جویریۃؓ بنت الحارث (المتوفاۃ ۵۶ھ) ان تفطر یوم الجمعۃ
بعد ان شرعت فیہ فدل علی ان الشروع فی العبادۃ لا یستلزم
الاتمام اذا کانت نافلۃً بھٰذا النص فی الصوم وبالقیاس فی
الباقی فان قیل یرد الحج قلنا لانہ امتاز عن غیرہ بلزوم المضیّ
فی فاسدہ فکیف فی صحیحہ وکذا امتاز بلزوم الکفارۃ فی
نفلہ کفرضہ۔اھ۔ (فتح الباری ص۲ ج۱)

حافظ ابن حجرؒ نے ایک روایت کے پیشِ نظر جس کے الفاظ یہ ہیں :

وفی روایۃ اسمٰعیل بن جعفر انہ قال فی سؤالہ اخبرنی ماذا
فرض اللہ علیّ من الصلوۃ فقال الصلوات الخمس۔الحدیث۔ (بخاری
ص۱۲ ج۱) یہ اعتراض کیا ہے کہ ان فی استدلال الحنفیۃ بقولہ لا الّا

ان تطوع، نظرا لانهم لا یقولون بفرضیة الاتمام بل بوجوبه واستثناء الواجب من الفرض منقطع لتباینهما وایضاً فان الاستثناء من النفی عند هم لیس للاثبات بل مسکوت عنه... الخ (فتح الباری ص۱۰۷ ج۱ وراجع فتح الملهم ص۱۷۵ ج۱)

الجواب قال علی القاریؒ قوله واستثناء الواجب من الفرض منقطع ممنوع فان الواجب عندنا فرض عملی لا اعتقادی وبهذا الاعتبار یطلق علیه انه فرض فالمراد بالفرض المنفی فی الحدیث المعنی الاعم (مرقات ص۸۷ ج۱)

یعنی اگرچہ احناف کے نزدیک اعتقاد کے لحاظ سے فرض اور واجب میں فرق ہے لیکن عمل کے لحاظ سے فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں، عملاً دونوں ضروری ہیں اور اس مقام پر فرض سے عام مراد ہے۔ یعنی عقیدہ کے لحاظ سے ہو یا عملاً ہو لہٰذا استثناء متصل ہو گی۔ رہا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ احناف کے نزدیک استثناء نفی سے اثبات کے لیے نہیں ہوتی۔ بلکہ مسکوت عنہ ہوتی ہے تو یہ بعض کی رائے ہے جمہور اس کے خلاف ہیں۔

واما الجمهور ومنهم طائفة من الحنفیة کفخر الاسلامؒ و موافقیه فقد ذهبوا الی ان الحکم فی ما بعد الا بالنقیض اثباتاً ونفیاً وهو الاوجه صرح به الشیخ ابن الهمامؒ کمال الدین محمدؒ بن عبد الواحدؒ المتوفی ۸۶۱ھ فی تحریر الاصول واطال فی بیان الادلة علیه۔ اھ۔ (فتح الملهم ص۵ ج۱)

خلاصہ یہ ہے کہ نفلی نماز یا کوئی بھی نفلی عبادت ابتداءً لازم نہیں کرے یا نہ کرے اختیار ہے لیکن شروع کرنے کے بعد اتمام لازم ہے توڑنے سے قضائے لازم ہے۔ لقوله تعالیٰ : وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ ۔ اپنے اعمال

کو باطل مت کرو۔ اب جس شخص نے نفلی عبادت شروع کی تو اس کا ایک عمل بن گیا۔ اس کو پورا کرے۔ اگر توڑ دیا تو اس کی قضاء کرے۔ جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس میں ریاء وغیرہ کی وجہ سے اعمال کو باطل کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بُطلانِ عمل کا ایک فرد ریاء بھی ہے۔ بطلان اپنے سب افراد کو شامل ہے۔ ریاء میں ہی بند نہیں ہے۔ اس کی ایک نظیر ایسی ہے جس پر سب متفق ہیں مثلاً نفلی حج اگر فاسد ہو جائے تو سب کے نزدیک اس کی قضا واجب ہے۔

علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں کہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما نے نفلی روزہ رکھا تھا، پھر توڑ دیا، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: صُوما یومًا مکانہٗ اور ترمذی صـ۹۲/ج۱ کی روایت میں ہے۔ آپ نے فرمایا: اقضیا یومًا آخر مکانہٗ۔ اسی طرح دارقطنی وغیرہ میں روایت ہے کہ حضرت اُمّ سلمہؓ نے نفلی روزہ رکھا اور توڑ دیا تو آپؐ نے ان کو قضاء کا حکم دیا۔ قال الشیخ بدرالدین العینیؒ قلت من العجب ان ھٰذا القائل کیف لم یذکر الاحادیث الدالۃ علی استلزام الشروع فی العبادۃ الاتمام وعلی القضاء بالافساد وقد روی احمدؒ فی مسندہٖ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ قالت اصبحت انا وحفصۃ صائمتین فاھدیت لنا شاۃ فاکلنا منھا فدخل علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرناہ فقال صُومًا مکانہٗ فَأَمَرَ بالقضاء والامر للوجوب فدلّ علیٰ ان الشروع مُلزِمٌ وان القضاءَ بالافساد واجب وروی الدارقطنی عن ام سلمۃؓ انھا صامت یومًا تطوعًا فافطرت فامرھا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ان تقضی یومًا مکانہٗ۔ اھ۔ (عمدۃ القاری صـ۲۶۸/ج۱۲ وراجع صـ۸۷ و۹۹/ج۱۱) اور فتح الملہم صـ۱۷۴/ج۱۲ میں اس کی مزید بحث ملاحظہ کریں۔

یہ یاد رہے کہ یہ مسلک صرف احناف ہی کا نہیں بلکہ اور حضرات کا بھی ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وقد ذهب قوم من اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وغیرهم الیٰ هٰذا الحدیث فرأوا علیه القضاء اذا افطر وهو قول مالك بن انسؒ۔ (ترمذی ص۹۲ ج۱)

حضرات شوافعؒ کا استدلال نسائی ص۲۴۸ ج۱ وغیرہ کی اس روایت سے ہے جس میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نفلی روزہ رکھا پھر توڑ دیا۔ اسی طرح بخاری ص۲۶۷ ج۱ کی روایت میں ہے کہ حضرت جویریہؓ نے نفلی روزہ رکھا تھا، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے توڑنے کی اجازت دے دی معلوم ہوا کہ نفلی روزہ توڑنا جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ کسی عذر یا ضرورت کی وجہ سے نفلی روزہ توڑنے میں تو کوئی اختلاف نہیں۔ نزاع اس میں ہے کہ توڑنے کے بعد قضا ہے یا نہیں؟ شوافعؒ حضرات کی پیش کردہ جملہ روایات اس نزاعی جزو سے ساکت ہیں۔ بخلاف

---

[1] عن عائشة قالت دخل علیّ رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یوما فقال هل عندکم شیء؟ فقالت لا قال فانی صائم ثم مرّ بی بعد ذلك الیوم وقد اهدی الیّ حیس فخبأت له وکان یحب الحیس قالت یارسول الله انه اهدی لنا حیس فخبأت لك منه فقال انی قد اصبحت وانا صائم فاکل منه ثم قال مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة فان شاء امضاها وان شاء حبسها۔ (نسائی ص۲۴۸ ج۱)

اور دارقطنی ص۲۳۶ ج۱ میں ہے: عن عائشة امّ المؤمنین قالت کان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یأتینا فیقول هل عندکم من غداء فان قلنا نعم تغدی وان قلنا لا قال انّی صائم وانه اتانا ذات یوم اهدی لنا حیس فقلت یارسول الله قد اهدی لنا حیس وقد خبأنا لك فقال امّا انی اصبحت صائما فاکل وهٰذا اسناد صحیح۔

ہماری پیش کردہ روایات کے کہ ان میں قضاء کا حکم ہے۔ یہ بحث فتح الملہم ص۱۷۴ ج۱ سے ماخوذ ہے۔

مزید بحث ترمذی شریف کی کاپی میں ملاحظہ فرمائیں جو خزائن السنن کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔

قولہٗ واللّٰہ لا ازید علیٰ ھٰذا ولا انقص اس پر اعتراض ہوگا کہ اس زمانے میں اسلام کے احکام میں نسخ بھی جاری تھی اور نئے حکم بھی نازل ہوتے تھے تو اس شخص ضمامؓ بن ثعلبۃ جن کے قدوم کے بارے میں درست قول ۹ھ کا ہے فتح الملہم ص۱۷۵ ج۱) نے قسم کھا کر واللّٰہ لا ازید علیٰ ھٰذا ولا انقص۔ کیوں فرمایا؟ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں :

الجوابُ الاوّل علامہ ابوالحسن محمدؒ بن عبداللہ طیبیؒ (المتوفی ۷۴۳ھ) نے یہ جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ سوال اور تصدیق میں زیادت نہ کروں گا اور قبول میں کمی نہ کروں گا۔ چنانچہ ملّا علی القاریؒ علامہ طیبیؒ کے حوالے سے اسے مرقات ص۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں : وقیل لا ازید علیٰ ھٰذا فی السوال ولا انقص فی العمل من ماسمعتہٗ ۔

الجوابُ الثّانی علامہ ابن المنیرؒ (الشیخ الفقیہ الفاضل ابوالحسن علیؒ بن محمدؒ بن منصورؒ زین الدّین ابن المنیرؒ شارح البخاری المتوفی ۶۹۵ھ نیل الابتہاج بتطریز الدیباج ص۲۰۳ و ۲۰۴) یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ شخص اپنی قوم کا نمائندہ تھا۔ اس کی مراد یہ تھی کہ تبلیغِ احکام میں کمی اور زیادتی نہ کروں گا جو سنا ہے بعینہٖ پہنچا دوں گا۔

الجوابُ الثّالث جو احکام آپ نے بیان فرمائے ہیں ان کی کیفیت اور کمیت میں کمی زیادتی نہ کروں گا۔ یہ جوابات فتح الملہم ص۱۷۵ ج۱ میں مذکور ہیں۔ لیکن فتح الملہم ص۱۷۵ میں یہ بھی ہے۔ وھٰذہ الاحتمالات

الثلاث لا ینا سبھا روایۃ اسمٰعیلؒ بن جعفرؒ فان نَصَّھا لا اتطوع شیئًا وّلا انقص مِمَّا فرض اللہ عَلَیَّ شیئًا انتھٰی واخرجھا البخاریؒ فی ص ۲۵۴/۱ ولفظہ فقال والذی اکرمك بالحق لا اتطوع شیئًا ولا انقص مما فرض اللہ عَلَیَّ شیئًا فقال رسول اللہ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم افلح ان صدق او دخل الجنۃ ان صدق۔ انتھٰی۔

الجوابُ الرابع فیض الباری ص ۱۳۷/۱ میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے: والوجہ عندی ان ھٰذا الرجل جاء الی صاحب الشریعۃ واسترخص منہ (فی ترك التطوع) بلا واسطۃ فرخص لہ الشارع خاصۃ فیصیر مستثنیً من القواعد العامۃ کما فی الاضحیۃ (قال لابی بردۃؓ بن نیار) ولن تجزئ عن احد بعدك بخاری ص ۱۳۱/۱)

یعنی حضرت ثمامہؓ کو نفلی عبادات سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے (باذن اللہ تعالیٰ وراجع لتحقیقہ دل کا سرور) مستثنیٰ قرار دیا اور حدیث کے الفاظ اپنی جگہ پر فٹ ہیں۔

قولہ: کلّھم یخاف النفاق علیٰ نفسہ ص ۱۲ اکثر شارح حدیث اس کا مطلب تو یہ بیان کرتے ہیں کہ کسرِ نفسی کی وجہ سے ہر ایک کو نفاق کا خطرہ رہتا تھا لیکن حضرت مولانا گنگوہیؒ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اب تو بفضلہٖ تعالیٰ مخلص مسلمان ہیں لیکن نفاق کے طاری ہونے کا خوف رکھتے تھے۔ کلّھم یخاف طرو النفاق علیٰ نفسہ ای یخاف انہ یکون فی درجۃ من النفاق ولا یثق باعمالہ وایمانہ... الخ۔ (تقریر الجنجوھیؒ ص ۱۱)

باب

سوال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعۃ ص ۱۲

قولہ: متی الساعۃ قال ما المسئول عنہا باعلم من السائل

مسلم شریف ص ۲۷ ج ۱ اور نسائی ص ۲۲۹ ج ۲ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص سفید کپڑوں میں ملبوس سیاہ بالوں والا آیا جس پر سفر کے نشانات نہ تھے اور ہم میں سے کوئی بھی اسے پہچانتا نہیں تھا وہ آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زانوں سے زانو ملا کر بیٹھ گیا اور نسائی ص ۲۲۹ ج ۲ کی روایت میں ہے: وضع یدہ علی رکبتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ پھر اس نے آپؐ سے سوالات شروع کیے وہ پوچھتا جاتا تھا اور آپؐ کے جواب پر تصدیق کرتا جاتا تھا ہمیں اس کی کارروائی پر خاصا تعجب ہوا۔ سوال کے بعد وہ چلا گیا۔ آپؐ نے فرمایا: ردّوہ فلم یروا شیئا تین دن کے بعد آپؐ نے فرمایا۔ (امام نووی شرح مسلم ص ۲۸ ج ۱ میں لکھتے ہیں: وفی روایۃ ابی داؤد والترمذی انہ قال ذلک بعد ثلث وفی شرح السنۃ للبغویؒ بعد ثالثۃ۔ اور فتح الملہم ص ۱۷۰ ج ۱ میں ہے وبیّنتہ روایۃ ابی داؤد ص ۲۸۹ ج ۲ والنسائی ص ۲۲۹ ج ۲ والترمذی ص ۸۵ ج ۲ قال عمرؓ فلبثت ثلاثا ای ثلاث لیالی) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری ص ۱۲۴ ج ۱ میں چند روایات نقل کر کے لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجلس میں موجود حضرات

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اسی مجلس میں بتا دیا تھا کہ یہ حضرت جبرائیل علیہ السّلام تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس حکم التمسوہ کی تعمیل میں اس شخص کو تلاش کرنے نکلے مگر پھر واپس نہیں آئے ان کو تین دن اور تین راتوں کے بعد اس کا علم ہُوا۔ (محصلہ) مگر اتنی بات بالکل عیاں ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السّلام کے سوالات کے وقت آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کو نہیں پہچان سکے۔ نسائی کے الفاظ یہ ہیں فوالذی نفسی بیدہٖ ما شُبِّہَ عَلَیَّ منذ اتانی قبل ھٰذِہٖ وما عرفتہ حتّٰی ولّٰی اور موارد الظمآن ص۳۵ میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور دارقطنی ص۲۸۲ ج۱ میں بھی ہے۔ وقال اسنادہٗ ثابت صحیح۔ اور نسائی ص۲۲۹ ج۲ کی دوسری روایت میں ہے: لا والذی بعث محمّدًا صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم بالحق ھدًی وبشیرًا ماکنت باعلم من رجل منکم وانہ جبریل علیہ السّلام اور فتح الباری ص۱۲۴ ج۱ اور عمدۃ القاری ص۳۳۰ ج۱ میں ان الفاظ سے روایت نقل کی ہے: والّذی نفس محمد صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم بیدہ ماجاءنی (جبریل) قط الّا انا اعرفہ الا ان تکون ھٰذہ المرّۃ۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ سوال اور جواب کے وقت جناب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم حضرت جبرائیل علیہ السّلام کو نہیں پہچانتے تھے۔ بریلوی حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ما المسئول عنہا باعلم من السائل۔ سے مراد یہ ہے کہ اے جبرائیلؑ میں تجھ سے زیادہ نہیں جانتا۔ تُو اور مَیں دونوں وقتِ قیامت کا علم جاننے میں مساوی ہیں کیونکہ نفی اعلمیّت کی ہے نہ کہ نفسِ علم کی اور کہتے ہیں کہ: علمِ عربیّت کا قاعدہ ہے کہ جس کلام میں کوئی خاص قید ہو اثبات کی یا نفی کی تو حکم اُسی کی طرف راجع ہوتا ہے مثلاً ماجاء نی زید راکبًا میں لفظ راکبًا حال اور قید ہے تو مطلب یہ ہے کہ زید سواری کی حالت میں نہیں آیا یہ مطلب نہیں کہ زید آیا ہی نہیں اور یہاں لفظ اَعْلَمُ اسم تفضیل کا صیغہ ہے

جس میں دوسروں پر زیادت ہوتی ہے جیسے اللہ اکبر ای اکبر من کل شیءٍ لہٰذا نفی کا حکم اعلمیّت کی طرف راجع ہوگا نہ کہ نفسِ علم کی طرف تو اس صورت میں یہ ثابت ہوا کہ آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اور حضرت جبرائیل علیہ السّلام نفسِ علم میں مُساوی اور برابر ہیں۔

الجواب اگرچہ عربی کا یہ قاعدہ ہے مگر بیشتر قواعد اکثری ہوتے ہیں نہ کہ کلی قاعدہ کلیہ تو صرف ایک ہی ہے وہ یہ کہ ان لا کُلِیَّۃَ کہ قاعدہ کلیہ کوئی نہیں اگر ہر ہر مقام پر اس قاعدہ کو کلیہ ہی تسلیم کیا جائے تو قرآنِ کریم اور حدیث شریف میں بے شمار مقامات پر معانی میں خرابی پیدا ہو گی۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَعْلَمَ بِالشّٰکِرِیْنَ (پ ۷، سورۃ الانعام، رکوع ۶) کیا نہیں ہے اللہ خوب جاننے والا شکر کرنے والوں کو۔ اس کا یہ معنیٰ تو ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ شکر کرنے والوں کو بہت زیادہ جانتا ہے اور نفسِ علم میں دوسرے بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ برابر اور مُساوی ہیں۔ (العیاذ باللہ تعالےٰ) غرضیکہ اس قاعدہ کو پلّے باندھنے سے ءَ اَنْتُمْ اَعْلَمُ اَمِ اللّٰہُ وغیرہ مقامات میں سخت ٹھوکر کھانا پڑے گی اور اس حدیث مذکور میں اس قاعدہ کی آڑ اور سہارے سے یہ کہنا کہ وقت قیامت کے نفسِ علم میں آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت جبرائیل علیہ السّلام برابر ہیں قطعاً مردود ہے۔

اَوّلاً: تو اس لیے کہ حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری صہ ۱۲۱ ج ۱ میں لکھتے ہیں: فان المراد ایضًا التساوی فی عدم العلم بہٖ اور عمدۃ القاری صہ ۳۴۴ ج ۱ میں ہے۔ لانہما متساویان فی نفی العلم بہٖ وان کل سائل ومسئول فھو کذالک۔ اور علامہ قسطلانی شہاب الدین ابوالعباس احمدؒ بن محمدؒ المصری الشافعیؒ (المتوفی ۹۲۳ھ) ارشاد الساری صہ ۱۱۵ ج ۱ میں لکھتے ہیں: والمراد نفی علم وقتہا لان علم مجیئہا مقطوع بہٖ وھو علم مشترکؒ وھٰذا

وان اشعر بالتساوی فی العلم الّا ان المراد التساوی فی العلم بان اللہ تعالیٰ استأثر بعلم وقت مجیئھا لقولہ بعدُ فی خمس لا یعلمھن الّا اللہ۔
اور شیخ الاسلام زکریا انصاریؒ (المتوفی ۹۲۶ھ) تحفۃ الباری ص۲۸۰ ج۱ میں لکھتے ہیں۔
انما المراد التساوی فی نفی العلم بہ۔ اور حافظ ابن کثیرؒ تفسیر ص۳۷۳ ج۳ میں لکھتے ہیں: ای تساوی فی العجز عن درک ذٰلک علم المسئول والسائل۔
اور امام نوویؒ شرح مسلم ص۲۸ ج۱ میں لکھتے ہیں: فیہ انہ ینبغی للعالم والمفتی وغیرھما اذا سئل عن مالا یعلم ان یقول لا اعلم وان ذٰلک لا ینقصہ
اور مرقاۃ ص۶۲ ج۱ میں ہے: وانھما مستویان فی نفی العلم بہ۔
ان تمام عبارتوں سے یہ امر واضح ہوگیا ہے کہ اسم تفضیل سے مراد یہاں نفسِ فعل ہے اور نفی زیادت کی نہیں بلکہ نفسِ علم کی نفی ہے کیونکہ خود اسی حدیث میں آگے فی خمس لا یعلمھن الّا اللہ کی تصریح موجود ہے۔
وثانیًا اس لیے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ نفی اعلمیّت کی ہے نفسِ علم کی نہیں اور علم میں دونوں برابر ہیں تو بھی کوئی حرج نہیں، کیونکہ مراد یہ ہے کہ تُو اور مَیں دونوں اس چیز کے جاننے میں برابر ہیں کہ وقتِ قیامت کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی ص۱۱ ج۲۱ میں لکھتے ہیں والمراد التساوی فی العلم بان اللہ تعالیٰ استأثر بعلمھا علی وجہ الاکمل۔ اور ملا علی ن القاریؒ مرقات ص۶۲ ج۱ میں لکھتے ہیں: او فی العلم بان اللہ تعالیٰ استأثر بہ اور علامہ قسطلانیؒ کا حوالہ گزر چکا ہے اور اس کی دلیل جامع المسانید ص۱۷۴ ج۱ کی وہ روایت ہے جس میں آتا ہے: قال فاخبرنی عن الساعۃ ماھی؟ قال ما المسئول عنھا باعلم من السائل ولکن لھا اشراط فھی من الخمس التی استأثر اللہ تعالیٰ بھا فقال ان اللہ تعالیٰ عندہ علم الساعۃ ...... الخ۔
وثالثًا اس لیے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سوال کے وقت حضرت

جبرائیل علیہ السلام کو پہچان ہی نہیں سکے اور ان کو ایک اعرابی اور دیہاتی خیال کرتے رہے تو ان کو یہ کہنا کہ تو اور میں وقتِ قیامت کے جاننے میں برابر ہیں ایک بے معنیٰ سی بات ہے اور اس کی دلیل گزر چکی ہے کہ آپؐ سوال کے وقت حضرت جبرائیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نہیں پہچانتے تھے۔ نسائی ص ۲۲۹/۲ کی روایت میں ہے: وانہ لجبریل علیہ السلام نزل فی صورۃ دحیۃ الکلبیؓ۔ مگر حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں وَھُوَ لان دحیۃ معروف عندھم وقد قال عمرؓ مایعرفہ منا احد۔ (فتح الباری ص ۱۲۵/۱) اور پہلے حدیثیں بیان ہو چکی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حلفیہ بیان فرمایا کہ میں اس کو نہیں پہچان سکا حالانکہ دحیہ کلبیؓ کو آپؐ بخوبی جانتے تھے۔ اس لیے حضرت جبرائیل علیہ السلام کا نام اس روایت میں راوی کا وہم اور غلطی ہے — ان الفاظ میں جواب دینے کی حکمت علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص ۳۳۹/۱ میں اور حافظ ابنِ حجرؒ فتح الباری ص ۱۲۱/۱ میں یہ لکھتے ہیں: انما قال ذٰلک اشعاراً بالتعمیم تعریضاً للسائلین ان کل سائل ومسئول فھو کذٰلک۔ یعنی وقتِ قیامت کے بارے سوال کرنے والا اور جس سے بھی سوال کیا جائے دونوں لاعلمی میں برابر ہیں۔

جامعیّت حدیث جبرائیل علیہ السلام

اس حدیث میں جتنی چیزیں ذکر کی گئی ہیں امام بخاریؒ فرماتے ہیں: فجعل ذٰلک کلّہ دیناً وقال ایضاً جعل ذٰلک کلہ من الایمان

شیخ ابن دقیق العیدؒ (محمد ابوالفتح بن ابی الحسنؒ بن ابی العطارؒ المعروف بتقی الدین بن دقیق العید المالکیؒ الشافعیؒ المتوفی ۷۰۲ھ الدیباج المذہب ص ۳۲۴ وفی تذکرۃ الحفاظ ص ۲۶۲/۴ الامام الفقیہ المجتہد المحدث الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام تقی الدین ابوالفتح محمد بن علیؒ المالکیؒ الشافعیؒ۔ اھ) شرح اربعین نووی ص ۱۷ میں لکھتے ہیں: ویعلمکم دینکم ای قواعد

دینکم اور کلیات دینکم ۔ اور حافظ ابن تیمیہؒ (الشیخ الامام العلامۃ الحافظ الناقد المفسر المجتہد البارع شیخ الاسلام ابو العباس احمدؒ بن عبد الحلیمؒ المتوفی ۷۲۸ھ تذکرہ ص۲۷۸ج۴) العبودیۃ فی القرآن ص۳۱ میں لکھتے ہیں : فجعل ھٰذا کلّہ من الدین اور جامع المسانید ص۱۲۸ج۱ میں ہے : فقال ذٰلک جبریل جاءکم یعلمکم معالم دینکم واللّٰہ ما اتانی فی صورۃ الّا وانا اعرفہ فیھا الّا ھٰذہ الصورۃ ۔ اور علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : ھٰذا الحدیث یصلح ان یقال لہٗ اُمُّ السُّنّۃ لِمَا تضمّن من جملۃ علم السّنّۃ (بحوالہ فتح الباری ص۱۲۵ج۱) اور قاضی عیاض المالکیؒ ابن موسیٰؒ بن عیاضؒ (المتوفی ۵۴۴ھ) فرماتے ہیں : اشتمل ھٰذا الحدیث علیٰ جمیع وظائف العبادات الظاھرۃ والباطنۃ من عقود الایمان ابتداءً وحالاً ومآلاً ومن اعمال الجوارح ومن اخلاص السرائر والتحفظ من اٰفات الاعمال حتّٰی ان علوم الشرعیۃ کلھا راجعۃ الیہ ومتشعبۃ منہ ۔ (بحوالہ فتح الباری ص۱۲۵ج۱ وعمدۃ القاری ص۳۳۷ج۱) علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۳۷ج۱ میں اور علامہ قسطلانیؒ ارشاد الساری ص۱۴۱ج۱ میں فرماتے ہیں واللفظ للعینیؒ قلت الاعتقاد بوجودھا وبعدم العلم بوقتھا لغیر اللّٰہ تعالیٰ من الدین ایضًا ۔ یعنی قیامت کی آمد کا عقیدہ رکھنا اور ساتھ یہ عقیدہ رکھنا کہ قیامت کی آمد کا وقت اللّٰہ تعالیٰ کے بغیر کسی کو معلوم نہیں (ضروریات) دین میں سے ہے ۔

آمد جبرائیل علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کا وقت

یہ آمد تمام احکام کے نزول کے بعد تھی چنانچہ فتح الباری ص۱۱۹ج۱ میں ہے

عن عمرؓ انّ رجلاً فی اٰخر عمر النبی صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلّم جاء الیٰ رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ۔ الحدیث ۔ رواہ ابنِ مندہؒ وھو صحیح علیٰ شرط مسلم ۔ فتح الباری ص۱۱۹ج۱ میں ہے ۔ انما جاء بعد انزالِ جمیع الاحکام لتقریر امور الدین الّتی بلّغھا متفرقۃ فی

مجلسِ واحد لتنضبط۔ اور علامہ عینیؒ عمدۃ القاری ص۳۳۸ ج۱ میں لکھتے ہیں فھٰذا
یدل علیٰ انہ انما جاء بعد انزال جمیع الاحکام لتقریر امور الدین اور حضرت
الامام الشاہ ولی اللہ الدہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ ص۲۱ ج۲ میں فرماتے ہیں، ولمّا تمّ الارشاد
واقترب اجلہ بعث اللہ جبریل علیہ السلام فی صورۃ رجل یراہ النّاس۔ الخ۔
ان تمام حوالوں سے معلوم ہوا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی یہ آمد تمام احکام کے نزول کے بعد ہوئی تھی۔

فامرھم باربع وَنَھٰھُمْ عَنْ اَرْبَعٍ ص۱۳

سوال: جن چیزوں کا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ذکر فرمایا ہے وہ چار سے زیادہ ہیں حالانکہ الفاظ امرھم باربع کے ہیں۔ اسکے کئی جوابات ہیں:

الاوّل: شہادتین کا ذکر محض تبرک کے لیے ہے جیسے وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ۔ الآیۃ میں اسمِ باری تعالیٰ محض تبرّک کا ہے۔
الثانی: عبادت ہونے کے لحاظ سے صلوٰۃ وزکوٰۃ دونوں ایک ہی ہیں کیونکہ قرآن کریم میں عموماً ان کا ذکر یکجا آیا ہے اس لیے اس کو قرینتین کہتے ہیں۔ الثالث: قاضی بیضاویؒ شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جن چار چیزوں کا آپ نے ذکر کرنا تھا ان میں سے ایک ایمان ہے باقی اگلی چیزیں ایمان ہی کی تفسیر ہیں اور اسکے علاوہ تین چیزیں راوی نے اختصاراً یا نسیاناً ترک کر دی ہیں۔ الرابع: امام ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ ان تعطوا من المغنم الخمس کا عطف باربع پر ہے: ای امرھم باربع وامرھم بان یعطوا من المغنم الخمس۔ اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے انکو چار چیزوں کا اور غنیمت سے خمس دینے کا حکم دیا ہے۔ الخامس: آپؐ نے چار چیزوں کے ذکر کے بعد اسلوبِ حکیم کے طور پر پانچویں چیز تفضلاً واحساناً ارشاد فرما دی چونکہ انھوں نے کفارِ مضر کا ذکر بھی کیا تھا اس لیے آپؐ نے عند الجہاد خُمس کا تذکرہ بھی فرما دیا۔ السادس: کہ ادا خمس بھی ایتاء زکوٰۃ کے عموم میں داخل ہے کیونکہ دونوں میں اخراج مال معین ہوتا ہے۔ گو مقدار الگ الگ ہے اور اس لحاظ سے دونوں ایک ہوئے۔ یہ تمام جوابات فتح الملہم ص۱۸۳ و۱۸۴ ج۱ سے ماخوذ ہیں۔

وَمِنْ كِتَابِ الْعِلْمِ

قال حمید بن عبدالرحمٰن سمعت معاویۃؓ خطیبًا یقول
سمعت النبی صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول من یُّرد اللہ بہ
خیرًا یُّفَقِّهْهُ فی الدّین وانما انا قاسم واللہ یعطی ولن تزال
ھٰذہِ الامۃ قائمۃ علیٰ امر اللہ لا یضرھم من خالفھم حتّٰی
حتّٰی یأتی امر اللہ (ص۱۶ ج۱) اور مجمع الزوائد ص۲۶۳ ج۸ میں یہ الفاظ ہیں:
انّما انا مبلّغ واللہ یھدی فذکرہ الحدیث رواہ الطبرانی
باسنادین احدھما حسن اور الجامع الصغیر ص۱۰۳ ج۱ میں یہ الفاظ
ہیں: انّما انا مبلّغ واللہ یھدی وانما انا قاسم واللہ یُعطی۔
طب عن معاویۃؓ ح علامہ علیؒ بن احمدؒ بن ابراہیم العزیزیؒ (المتوفی
۱۰۷۰ھ) فرماتے ہیں حدیث صحیح (السراج المنیر ص۲۴ ج۲) اور یہ روایت
حضرت جابرؓ سے بھی مروی ہے۔ الفاظ یہ ہیں: ولا تکتنوا بکنیتی فانما
بُعثتُ قاسمًا اقسم بینکم (مستدرک ص۲۷۴ ج۴ قال الحاکمؒ والذہبیؒ
علی شرطھما) اور یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ الفاظ
یہ ہیں: انا ابوالقاسم اللہ یعطی وانا اقسم قال الحاکمؒ علی
شرط مسلمؒ وسکت عنہ الذہبیؒ۔

حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تین احکام پر مشتمل ہے: الاوّل: التفقہ
فی الدّین۔ اس لیے امام بخاریؒ اس کو کتاب العلم میں لائے ہیں۔ الثانی
خمس، غنیمت اور زکوٰۃ وغیرھا کا مال حقیقۃً دینے والا اللہ تعالیٰ ہے۔
(اور اپنے دَور میں) اس کو تقسیم کرنے والے آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھے
اسی لیے امام بخاریؒ (ص۴۳۹ ج۱ میں) اس کو باب الخمس میں اور امام مسلمؒ

(صـ۳۳۳/ج۱ میں) باب الزکوٰۃ میں لائے ہیں اور مسلم (صـ۳۳۳/ج۱) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: انما انا خازن فمن اعطیته عن طیب نفسی فمبارك له فیه ومن اعطیته عن مسئلة وشرہٍ (مانگنے طمع کرنے اور لالچ سے) کان کالذی یأکل ولا یشبع۔ الحدیث امام نوویؒ اسکی شرح میں لکھتے ہیں: ان المعطی حقیقة هو الله تعالیٰ ولست انا معطیًا وانما انا خازن ما عندی ثم اقسم ما امرتُ بقسمته حسب ما امرتُ۔ (شرح مسلم صـ۳۳۳/ج۱) یعنی مالِ زکوٰۃ خمس اور مالِ غنیمت کا حقیقتاً مالک اور دینے والا تو صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے مَیں تو صرف قاسم اور خازن ہوں مالک نہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: الانبیاء علیهم الصّلوٰة والسّلام لا یملکون شیئًا حال حیاتهم کما انهم لا ملك لهم بعد وفاتهم واستدل بهذا الحدیث وقال انه قاسم لا غیر ولا ملك له اصلاً ..... الخ (فیض الباری صـ۱۷۱/ج۱) یعنی حضرات انبیاء کرام علیہم الصّلوٰۃ والسّلام نہ زندگی میں کسی چیز کے مالک ہوتے ہیں اور نہ بعد از وفات حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کی وراثت تقسیم نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے لا نورث ما ترکنا صدقة۔ (بخاری صـ۴۳۵/ج۲ ومسلم صـ۹۲/ج۲ وغیرہ)۔ الثالث: اُمتِ مسلمہ کا ایک طائفہ اور گروہ تا قیامت حق پر قائم رہے گا اور کسی کی مخالفت اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکے گی۔ اس لیے امام بخاریؒ اس کو باب الاعتصام (صـ۱۰۸۷/ج۲) میں لائے ہیں۔ (فتح الباری صـ۱۶۴/ج۱ مع تشریح)

اس حدیث میں انما انا قاسم والله یعطی کے جملہ سے بریلوی حضرات نے ایک غلط استدلال کیا ہے جس کی نشاندہی اور پھر تردید ضروری معلوم ہوتی ہے۔ خان صاحب بریلوی کے شاگرد رشید اور محدّث جماعت مولوی محمد شریف صاحب کوٹلی لوہاراں ضلع سیالکوٹ (پاکستان) لکھتے ہیں:

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا دینے والا ہے اور رسُولِ کریم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تقسیم کرنے والے ہیں پس جو کچھ کسی کو اللہ تعالیٰ دیتا ہے وہ رسُولِ کریم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی تقسیم سے ملتا ہے۔ یہاں یُعْطِی کا مفعول مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جس کا دینے والا خدا ہے اس کا تقسیم کرنے والا رسولِ کریم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہیں۔ انتہیٰ بلفظہ (اربعین نبویہ صفحہ ۳۵ اور ایسا ہی مولوی محمد عمر صاحب نے مقیاس حنفیت صفحہ ۲۰ میں لکھا ہے)

الجواب : بریلوی حضرات کا انما انا قاسم کے جملہ سے یہ استدلال کرنا کہ مال، دولت، رزق اور دُنیا کی ہر ہر چیز کو آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم تقسیم کرتے ہیں سراسر باطل اور قطعاً مردود ہے۔ اوّلاً : اسلیے کہ یہ استدلال نصوصِ قرآنیہ قطعیہ کے خلاف ہے جن میں سے ایک یہ ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۔ الآیۃ (پ ۲۵، الزخرف، رکوع ۳) اس میں نَحْنُ کی ضمیرِ فصل کو بطورِ حصر مقدم کر کے اور قَسَمْنَا ماضی کا صیغہ ارشاد فرما کر یہ بات خوب واضح کر دی ہے کہ خود ہم (یعنی اللہ تعالیٰ) نے ہی معیشت، روزی اور خوراک وغیرہ مخلوق میں تقسیم کر دی ہے اور یہ تقسیم کسی اور کے سپرد نہیں کی۔ وثانیاً : اس لیے کہ یہ استدلال احادیثِ صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ پہلی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا : اِنَّ اللّٰہَ قَسَّمَ بینکم اخلاقکم کما قَسَّمَ بینکم ارزاقکم وان اللہ یعطی الدنیا من یحب ومن لا یحب ولا یعطی الایمان الّا من یحب۔ الحدیث (مسند احمد صفحہ ۳۸۷ ج ۱، شعب الایمان صفحہ ج اور مشکوٰۃ صفحہ ۴۲۵ ج ۲) اور ایک روایت میں ہے : ولا یعطی الدین الّا من یحب (مسند احمد صفحہ ۳۸۷ ج ۱) اور یہ روایت مستدرک صفحہ ۳۳ ج ۱ و صفحہ ۴۴۷ ج ۲ و صفحہ ۱۶۵ ج ۴ میں الگ الگ اسانید سے مروی ہے اور ہر سند کی تصحیح پر امام حاکمؒ اور ناقدِ فنِ رجال

علامہ ذہبیؒ دونوں متفق ہیں اس صحیح حدیث سے بھی واضح ہوگیا کہ اخلاق و ارزاق خود خالقِ کائنات نے تقسیم کیے ہیں اور ان کی تقسیم کسی کے حوالے نہیں کی۔ دوسری۲ حدیث حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اسی دن اس نے رحمت اور شفقت کے سو حصّے بنائے اور متعین کر دیے۔ فقسم منها رحمة بين الخلائق بها تعطف الوالدة على ولدها. الحديث۔ (مستدرک ص۲۴۷ ج۴) قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحيح على شرط مسلم۔ تیسری۳ حدیث: حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم نے فرمایا: ان للّٰه مائة رحمةٍ قسّم منها رحمة بين اهل الدنيا فوسعتهم الى اٰجالها واخّر تسعة وتسعين لاوليآئه۔ الحديث (مستدرک ص۵۵ ج۱) قال الحاکمؒ والذهبیؒ صحيح على شرطهما)۔ چوتھی۴ حدیث: اسی مضمون کی حدیث کچھ تغیّر الفاظ کے ساتھ بخاری ص۸۸۷ ج۲، مسلم ص۳۵۶ ج۲ اور مشکوٰۃ ص۲۰۷ وغیرہا میں بھی ہے۔ وثالثاً: اس حدیث سے اگر مال و دولت کی تقسیم ہی مراد ہو تو زکوٰۃ خمس، فیٔ اور غنیمت وغیرہ کی تقسیم مراد ہے جو عالَمِ اسباب کے تحت تقسیم ہے نہ کہ مافوق الاسباب تقسیم جیسا کہ اہل بدعت مُراد لے رہے ہیں اور اس کی دلیل اور روشن قرینہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ روایت باب الخمس میں اور امام مسلمؒ نے باب الزکوٰۃ میں پیش کی ہے علامہ الحفنیؒ اسکی شرح میں فرماتے ہیں: اقسم بينكم ما امرني الله تعالىٰ بقسمته من اموال الغنائم ونحوها اوغيرها كتبليغ الاحكام (هامش السراج المنير ص۴۷ ج۲) اور خمس و زکوٰۃ کی رقم وغیرہ آپ لینے والوں کی ضرورت کے مطابق کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیتے تھے۔ علامہ عزیزیؒ امام مناویؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں: فلا تنکروا

التفاضل ای کونی اُفَضِّلُ بعضکم علی بعض فانه بامر الله تعالٰی اوالمراد اقسم العلم بینکم والله یعطی الفهم من یشاء ۔ (السراج المنیر ص ۲۲ ج ۱) ۔ وخامسًا: اس حدیث کا تعلق صرف مال و دولت ہی سے نہیں بلکہ علم فہم اور عمل سے بھی ہے جیساکہ ابھی دو حوالے گزرے اور مولانا نواب قطب الدین خان صاحبؒ اسکی شرح میں لکھتے ہیں۔ یعنی مَیں حدیث وغیرہ بیان کر دیتا ہوں اور فکر اور عمل اس پر جتنا جناب باری تعالیٰ چاہتا ہے عطا فرماتا ہے ۔ (مظاہر حق ص ۸۷ ج ۱) ۔ ان حوالوں سے معلوم ہُوا کہ یُعطی کا مفعول ہر ہر شئے اور عام نہیں جیساکہ بریلویوں کے محدّث کا بے بنیاد دعویٰ ہے بلکہ اس کا مفعُول خُمُس، زکوٰۃ، غنیمت، علم فہم اور عمل ہے ۔ وسادسًا: یہ امر قطعی ادلّہ اور واضح براہین سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم اللہ تعالےٰ کے احکام کے مکلّف اور پابندِ شریعت تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپؐ نے ایک خانگی مصلحت کے تحت صرف اپنی ذات کے لیے شہد حرام کیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآنی حکم نازل ہُوا: یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ ۔ الاٰیۃ (پ ۲۸، التحریم، ع ۱) تو کیا آپؐ پابندِ شریعت ہو کر معاذ اللہ تعالیٰ مخلوق کو حرام رزق، شراب، افیون، ہیروئن، جھوٹ، زنا، چوری، ڈاکہ اور دُنیا کی حرام اور واہیات چیز تقسیم کر کے دیتے ہیں؟ اور اب تو دُنیا مُحرّمات سے بھری پڑی ہے کون مسلمان اس گندے عقیدہ اور نظریہ کو اپناتا یا اپنا سکتا ہے؟ ہر ادنیٰ سمجھ والا بھی سمجھتا ہے کہ اس باطل نظریہ میں آنحضرت صلّی اللہ تعالےٰ علیہ وسلّم کی العیاذ باللہ تعالیٰ انتہائی توہین ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسے گندے عقیدہ سے ہر مسلمان کو محفوظ رکھے۔ آمین ثم آمین۔ اللہ تعالیٰ پر چونکہ کوئی قانون لاگو نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ وہ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ اور وَلَا

یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ کی صفت رکھتا ہے لہٰذا اُس پر بہر ہر چیز کے تقسیم کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ اس نے حلال وحرام کے اصُول اور احکام بتا دیے ہیں اور مخلوق کو یہ اختیار دیا ہے کہ اپنی مرضی، اختیار اور کسب سے ایمان وکفر، نیکی اور بدی، خیر و شر کا جو پہلو اور راستہ اپنائے اسکو قوت ملتی رہے گی۔ فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ وَھَدَیْنٰہُ النَّجْدَیْنِ، نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی، وَلٰکِنَّہٗٓ اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ وَاتَّبَعَ ھَوٰىہُ، وَیُضِلُّ مَنْ یَّشَآءُ وَیَھْدِیْٓ اِلَیْہِ مَنْ اَنَابَ، وَیَھْدِیْٓ اِلَیْہِ مَنْ یُّنِیْبُ۔ شیطان گمراہ کرنے کے لیے وساوس تو ڈال سکتا ہے اور بد اعمال کو مزیّن کر کے پیش کرتا اور کر سکتا ہے لیکن کسی پر اس کا تسلّط، جبر اور زور نہیں چلتا۔ اس لیے مخلوق اپنے افعال کی خود ذمہ دار ہے۔ شیطان کی تزیین اور ترغیب سے مخلص مؤمن پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہ یوں گویا ہوتا ہے:

؎ چمن کا رنگ تو نے سراسر اے خزاں بدلا
نہ ہم نے شاخِ گل چھوڑی نہ ہم نے آشیاں بدلا

حدیث اِنَّمَا اَنَا قَاسِمٌ کے جملہ کی مزید تفصیل درکار ہو تو کتاب دل کا سرور ملاحظہ کریں۔

عن ابن عباسؓ قال لما اشتد بالنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وجعہ قال ائتونی بکتاب اکتبہ لکم کتابا لا تضلوا بعدہ؛ قال عمرؓ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غلبہ الوجع وعندنا کتاب اللہ حسبنا کتاب اللہ فاختلفوا وکثر اللغط قال قوموا عنّی ولا ینبغی عندی التنازع فخرج ابن عباسؓ یقول ان الرزیّۃ کل الرزیّۃ

ماحال بین رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وبین کتابہ (ص ۲۲/۱ ج و ص ۸۴۶/۲ ج و ص ۱۰۹۵/۲ ج) اس حدیث کو سبائیوں اور رافضیوں نے قدیماً وحدیثاً حضرت عمرؓ کے خلاف بطور ہتھیار استعمال کیا ہے اور کرتے ہیں اور اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر حضرت عمرؓ کے خلاف خوب خوب دلِ ماؤف کی بھڑاس نکالتے ہیں اور جو کچھ وہ کہ سکتے تھے اس سے نہیں چوکے۔ مثلاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من جانب اللہ تعالیٰ اپنے بعد حضرت علیؓ کو خلافت اور امارت کے لیے تحریری طور پر نامزد کرنا چاہتے تھے اور ان کو اپنا نائب اور وصی بنانا چاہتے تھے مگر حضرت عمرؓ آڑے آگئے اور ایسا نہ ہونے دیا اور نبی معصوم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حکم ٹال دیا اور معاذ اللہ تعالیٰ کفر اور زندقہ اختیار کیا۔ حتّٰی کہ اس دور میں رافضیوں کے انقلابی امام خمینی نے یہ لکھا کہ:

"دراں موقع کہ پیغمبر خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ درحال احتضار ومرض موت بود جمع کثیرے در محضر مبارکش حاضر پیغمبر فرمود بیائید برائے شما یک چیزے بنویسم کہ ہرگز بضلالت نیفتید عمرؓ بن الخطاب گفت ہجر رسول اللہ وایں روایت را مورخین و اصحاب حدیث از قبیل بخاری ومسلم واحمد با اختلافی در لفظ نقل کردند وجملہ کلام آنکہ ایں کلام یاوہ از ابن خطاب یاوہ گو صادر شد است وتا قیامت برائے مسلم غیور کفایت میکند الیٰ قولہ وایں کلام یاوہ کہ از اصل کفر وزندقہ ظاہر شد مخالف است با آیاتی از قرآن کریم اھ" (کشف الاسرار ص ۱۱۹)

الجواب: دیگر رافضیوں نے عموماً اور خمینی نے خصوصاً حضرت عمرؓ کے خلاف جس خبثِ باطن کا ثبوت دیا ہے وہ انکی علمی کمینگی، بے حیائی اور افتراء کا واضح ثبوت ہے اور حضرت عمرؓ کا دامن بالکل پاک ہے۔

اولاً: اسلیے کہ حضرت عمرؓ سے کہیں بھی ہجر رسول اللہ کے الفاظ ثابت نہیں ہیں یہ رافضیوں کا ان پر سراسر بہتان اور ترا افتراء ہے۔ بخاری ص۴۴۹ ج۱ میں روایت یوں ہے: مالہٗ اَھَجَرَ استفھموہ اور بخاری ص۶۳۸ ج۲ و مسلم ص۴۲ ج۲ اور مسند احمد ص۲۲۲ ج۱ کی روایت یوں ہے: فقالوا ما شانہٗ اَھَجَرَ استفھموہ۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اس قول کے قائل حاضرین کی جماعت تھی نہ کہ حضرت عمرؓ۔ مگر ساون کے اندھے کو صرف حضرت عمرؓ ہی نظر آئے ہیں۔

وثانیاً: اسلیے کہ خمینی وغیرہ ہمزہ استفہام انکاری کو شیرِ مادر سمجھ کر ہڑپ کر گئے ہیں جس سے ھَجَرَ کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہو رہا ہے۔

وثالثاً اسلیے کہ خمینی وغیرہ نے اپنے خبثِ باطن کی وجہ سے لفظ ھَجَرَ کو ہذیان اور بیہودگی کے معنیٰ پر محمول کیا ہے اور حضرت عمرؓ کو یاوہ گو کہا ہے حالانکہ اس مقام پر ھَجَرَ کا معنیٰ ترک ہجرت اور جدائی کے ہیں۔ فتح الباری ص۱۳۲ ج۸ میں ہے۔ اَھَجَرَ.... الحیٰوۃ۔ کیا آپ دنیوی زندگی سے جدائی اختیار کر رہے ہیں؟ اور حاشیہ بخاری ص۴۲۹ ج۱ و ص۶۳۸ ج۲ میں علامہ عینیؒ کے حوالے سے لکھا ہے: ای یھجر من الدنیا و اطلق لفظ الماضی لما رؤا فیہ من علامات الھجرۃ عن دار الفناء۔ اور آگے لفظ استفھموہ بھی ہجرت اور جدائی کے معنیٰ کے لیے قرینہ ہے۔

ورابعاً: اس لیے کہ کاغذ وغیرہ لانے کا حکم حضرت علیؓ کو تھا نہ کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کو۔ چنانچہ مسند احمد ص۹۰ ج۱ میں حضرت علیؓ ہی سے روایت ہے:
امرنی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان اٰتیہٗ بطبق یکتب فیہ مالا تضل امتہٗ من بعدہٖ۔ الحدیث۔ اس نقلی ثبوت کے علاوہ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ امر حضرت علیؓ کو ہو نہ کہ حضرت عمرؓ کو کیونکہ حضرت عمرؓ آپؐ کے خسر تھے اور حضرت علیؓ داماد تھے اور حضرت عمرؓ سے عمر میں بھی چھوٹے تھے تو ایسے موقع پر حکم داماد اور چھوٹے کو ہوا کرتا ہے نہ کہ بڑے

اور خسر کو۔ تو اب اگر اس حکم کی تعمیل میں کوتاہی کی وجہ سے زد پڑتی ہے تو حضرت علیؓ پر پڑتی ہے نہ کہ حضرت عمرؓ پر۔ لہٰذا وہ الفاظ جو خمینی نے حضرت عمرؓ پر فٹ کیے ہیں ان تمام کا مصداق حضرت علیؓ قرار پاتے ہیں (العیاذ باللہ)

وخامسًا: اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے بعد کسی کو خلافت کی تحریر دیتے تو وہ یقیناً حضرت ابوبکرؓ ہی ہوتے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

قال لی رسول اللہ فی مرضہ ادعی لی ابابکر اباک واخاک حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل انا اولی ویأبی اللہ والمؤمنون الا ابابکر۔ الحدیث (بخاری ص ۸۴۸ ج ۲ وص ۱۰۷۲ ج ۲ ومسلم ص ۲۷۳ ج ۲ واللفظ لہ والدارمی ص ۲۳ ومشکوٰۃ ص ۵۵۵ ج ۲) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ کو خلافت کی تحریر دینا چاہتے تھے مگر پھر ارادہ ترک کر دیا کیونکہ آپ کو یقین ہو گیا تھا کہ اللہ تعالیٰ بھی حضرت ابوبکرؓ کے بغیر کسی کی خلافت پر راضی نہیں ہو گا اور مومن بھی حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے بغیر کسی کی خلافت کو تسلیم نہیں کریں گے اور نہ کسی اور کی خلافتِ بلافصل پر راضی ہوں گے اس لیے تحریر کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

وسادسًا: اس لیے کہ طلبِ قرطاس کا واقعہ جمعرات کے دن کا تھا۔ یوم الخمیس کے الفاظ بخاری ص ۴۲۹ ج ۱، مسلم ص ۴۲ ج ۲ اور مسند احمد ص ۲۲۲ ج ۱ وغیرہ میں موجود ہیں اور آپؐ کی وفات حسرتِ آیات اس کے پانچ دن بعد سوموار کے دن ہوئی۔ (بخاری ص ۱۸۶ ج ۱) اس کے بعد آپؐ نے اور ارشادات فرمائے اور وصیتیں کیں مثلاً آپؐ نے نماز کی تاکید فرمائی اور غلاموں سے حسنِ سلوک کرنے کی تلقین فرمائی۔ (ابوداؤد ص ۳۴۵ ج ۲ ومسندِ احمد ص ۷۸ ج ۱ وغیرہ) وغیرہ وغیرہ مگر قرطاس کا ذکر پھر نہیں فرمایا اگر کاغذ وغیرہ طلب کرنے کا حکم اپنا ذاتی خیال، رائے اور اجتہاد نہ ہوتا اور یہ حکمِ خداوندی ہوتا تو یقیناً

محال ہے کہ پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل میں کوئی کوتاہی کرتے اور اللہ تعالیٰ کے صریح حکم یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۔ الاٰیۃ۔ کی خلاف ورزی کرتے ۔

ومَابعا: اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے علی التعیین حضرت عمرؓ سے نہیں فرمایا کہ اے عمرؓ تم کاغذ لاؤ اور صلح حدیبیہ کے موقع پر آپؐ نے حضرت علیؓ کا نام لے کر فرمایا: فقال یا علیؓ اُمح رسول اللہ قال لا واللہ لا امحوك ابداً (بخاری ص۳۷۳ ج۱ وسلم ص۱۰۴ ج۲ ومشکوٰۃ ص۵۵۵ ج۲) اس روایت میں آپؐ نے علی التعیین حضرت علیؓ کا نام لے کر ان کو لفظ رسول اللہ مٹانے کا حکم دیا مگر انھوں نے قسم اُٹھا کر بظاہر حکم ماننے سے انکار کر دیا تو کیا خمینی وغیرہ کی منطق کے رُو سے حضرت علیؓ پر کفر اور زندقہ کا فتویٰ نہ لگے گا؟ اور کیا یہ خوردہ اور شیرینی صرف حضرت عمرؓ کے لیے ہی وقف ہوگی؟ ممکن ہے کہ کوئی سبائی اور رافضی دفع الوقتی کے طور پر یہ کہدے کہ یہ حوالے تو سُنیوں کی کتابوں کے ہیں اور یہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خمینی وغیرہ کے قدوۃ المحدثین عمدۃ المجتہدین اور شیخ الاسلام ملّا باقر مجلسی کا حوالہ سُن لیں وہ لکھتے ہیں: ”پس (پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) گفت یا علیؓ محو کُن آزاد محمد بن عبد اللہ بنویس چنانچہ او میگوید حضرت امیر فرمود من نام ترا از پیغمبری ہرگز محو نخواہم کرد“ اھ (حیات القلوب ص۴۸۲ ج۲ طبع لکھنؤ) انصاف کا تقاضا تو یہ تھا اور ہے کہ خمینی اور ان کی جماعت حضرت علیؓ پر بھی زندیق ہونے کا فتویٰ لگاتے اور حضرت علیؓ کے کافر ہونے کا ہی نہیں بلکہ اکفر ہونے کا فتویٰ صادر کرے (معاذ اللہ تعالیٰ) کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متعین اور صریح حکم کو قسم اُٹھا کر رد کر دیا کیونکہ جو بات بقولِ خمینی حضرت عمرؓ نے کہی تھی، حضرت علیؓ نے اس سے بڑھ

کر کہ ڈالی پھر کیا وجہ ہے کہ ایک تو کافر اور زندیق قرار پائے اور دوسرا امیر المؤمنین کا لقب پائے؟ یہ انصاف کے بالکل خلاف ہے ، اور ہمارے ہاں معاملہ بالکل واضح ہے کہ دونوں بزرگوں نے اپنے اپنے انداز میں آنحضرت صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عشق و محبت ہی کا اظہار کیا ہے ۔ ایک نے آپ صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم کی بیماری کے پیشِ نظر آپ کو زحمت دینا پسند نہ کیا اور دوسرے بزرگ نے مشرکین کے سفیر کے سامنے اپنے ہاتھ سے لفظ رسول اللہ مٹانا گوارا نہ کیا اور یہ آپؐ سے محبت ہی کی وجہ سے تھا ۔ بقولِ شاعر ؎

محبّت کی بازی وہ بازی ہے دانشؔ
کہ خود ہار جانے کو جی چاہتا ہے

واقعہ قرطاس کی مزید بحث دیکھنی ہو تو ارشاد الشیعہ میں دیکھیں ۔

وصلّی اللہ تعالیٰ وسلّم علیٰ امام الانبیاء
وعلیٰ اصحابہ وازواجہ وآلہ واتباعہ اجمعین ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخاری شریف رحمۃ اللہ علیہ کی چند ضروری مباحث

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ثلاثیات البخاری

باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔
حدثنا المکی بن ابراہیم قال حدثنا یزید بن ابی عُبید عن سلمۃؓ
ھو ابن الاکوع قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول
من یقل عَلَیَّ مالم اَقُلْ فلیتبوأ مقعدہ من النار (ص۲۱/۱)

بخاری شریف میں بائیس ۲۲ ثلاثیات ہیں۔ تیرہ ۱۳ جلد اول میں اور نو ۹ جلد ثانی میں
ہیں اول تا رابع کی حاشیہ میں جلی حروف میں نشاندہی کی گئی ہے۔ الخامس ۵ پانچویں کی بالکل
کوئی نشاندہی نہیں کی گئی اور السابع کی حاشیہ میں ث سے نشاندہی کی گئی ہے۔ اسی طرح
التاسع کی ث۹ سے اور اثناعشر کی ث۱۲ سے نشاندہی کی گئی ہے اور جلد ثانی میں العشرون
کی ص۱۰۱۸/۲ میں حدثنا الانصاری قال حدثنا حُمید عن انسؓ الخ کے نیچے
بین السطور باریک حروف میں یہ لکھا ہے ھٰذا الحدیث ھو الموفی للعشرین من
الثلاثیات یعنی یہ حدیث ثلاثیات نمبر بیس ۲۰ کو پورا کرتی ہے اور نمبر ۲۱ کے بارے جہاں
سے سند شروع ہوتی ہے۔ وہاں بین السطور باریک حروف میں لکھا ہے ھٰذا الحدیث
ثلاثی چونکہ بخاری شریف میں بعض ثلاثیات کی بالکل نشاندہی نہیں کی گئی اور بعض کی باریک
حروف میں بین السطور نشاندہی کی گئی ہے اس لیے حضرات علماء کرام اور طلباء حدیث
کے فائدے کے لیے یہ ضروری محسوس ہوا کہ ان سب ثلاثیات کی بقید صفات اور بہ تعیین
ابواب نشاندہی کر دی جائے جو بفضلہٖ تعالیٰ کر دی گئی ہے۔ حسب ذیل نشاندہی ملاحظہ فرمائیں۔

ثلاثیات البخاری جلد دوم

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتلین

عن عکرمۃ قال قال لی ابن عباسؓ ولابنہٖ علیؓ انطلقا الیٰ ابی سعید رن الخدریؓ) فاسمعا من حدیثہٖ فانطلقا فاذا ھو فی حائطہٖ یصلحہ فاخذ ردائہٗ فاحتبیٰ ثم انشأ یحدث حتّٰی اتیٰ علیٰ ذکر بناء المسجد (ای النبوی علیٰ صاحبہٖ الف الف تحیۃ وسلام) فقال کنا نحمل لبنۃً لبنۃً وعمار لبنتین لبنتین فرآہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فجعل ینفض التراب عنہ ویقول ویح عمار تقتلہٗ الفئۃ الباغیۃ یدعوھم الی الجنۃ ویدعونہٗ الی النار قال یقول عمار اعوذ باللہ من الفتن (بخاری ص۶۴ ج۱ و ص۳۹۲ ج۱) اس حدیث کی تفسیر اور تشریح میں حضرات محدثینؒ مورخینؒ اور شراح حدیث خاصے پریشان نظر آتے ہیں پریشانی کی وجہ یہ ہے کہ جنگ صفین میں حضرت عمارؓ، حضرت علیؓ کے ساتھ تھے اور دوسری طرف حضرت امیر معاویہؓ اور انکی جماعت تھی حضرت عمارؓ کو اُن لوگوں نے قتل اور شہید کیا جو حضرت امیر معاویہؓ کے لشکر میں شامل تھے اور اس حدیث کی روشنی میں اس کے ظاہری الفاظ سے حضرت امیر معاویہؓ اور انکی جماعت اور لشکر کا الفئۃ الباغیۃ اور داعی الی النار ہونا ثابت ہوتا ہے جس سے انکا مسلمان رہنا بھی مشکوک ہو جاتا ہے اور حضرت عمارؓ کو قتل کرنے کی وجہ سے وہ باغی قرار پاتے ہیں اور حقیقت میں وہ ان الزامات سے قطعاً بری الذمہ ہیں۔ امام نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ جواب دیا ہے واللفظ لابن حجرؒ

فالجواب انھم کانوا ظانین انھم یدعون الی الجنۃ وھم مجتھدون لا لوم علیھم فی اتباع ظنونھم فالمراد بالدعاء الی الجنۃ الدعاء الی سببھا وھو طاعۃ الامام وکذالک کان عمار یدعوھم الیٰ طاعۃ علیؓ وھو الامام الواجب الطاعۃ اذ ذاک وکانوا ھم

سو جواب یہ ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے یہ گمان کرتے تھے کہ وہ حضرت عمارؓ کو جنت کی طرف دعوت دیتے ہیں دعوت الی الجنت سے مراد اس کے سبب کی طرف دعوت ہے اور وہ امام کی اطاعت ہے اور اسی طرح حضرت عمارؓ ان کو حضرت علیؓ کی اطاعت کی طرف دعوت دیتے تھے جو اس وقت امام واجب الطاعۃ تھے اور دوسرے لوگ اس کے خلاف دعوت دیتے

يدعون الى خلاف ذٰلك لكنهم معذورون للتأويل الذى ظهرلهم (شرح مسلم ج۲ ص۳۷۲ . و فتح الباری ج۱ ص۵۴۲)

تھے لیکن وہ مجتہد تھے اور مجتہدین کو اس تاویل کی وجہ سے جو اُن کے سامنے تھی اپنے ظنون کی اتباع لازم تھی اور وہ معذور تھے ان پر کوئی ملامت نہیں ۔

اور ایسا ہی جواب بعض دیگر شراح حدیث نے بھی دیا ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمارؓ حق پر تھے اور وہ دوسرے فریق کو درحقیقت جنت کی طرف دعوت دیتے تھے اور دوسرا گروہ غلطی پر تھا مگر ان کا اجتہاد اور ظن یہ تھا کہ وہ بھی جنت کی طرف دعوت دے رہے ہیں اور مجتہد کو اپنے اجتہاد اور ظن کی پیروی لازم ہوتی ہے اور اس پر شرعاً کوئی ملامت نہیں ہوتی اور غلطی پر بھی مجتہد کو گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایک اجر پھر بھی ملتا ہے (لحدیث البخاری ج۲ ص۱۰۹۲ ومسلم ج۲ ص۷۶ واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر) لہذا باوجود غلطی کے شرعاً ان پر کوئی گرفت اور ملامت نہیں بلکہ وہ اجر و ثواب کے مستحق ہیں اور ان کے صحابی، جنتی، مسلمان اور مومن ہونے پر کوئی زد نہیں پڑتی ۔ اگرچہ حدیث کی یہ تاویل اور شراح حدیث کا یہ جواب بھی اپنی جگہ اور اپنے انداز میں غلط نہیں ہے ۔ مگر اس میں اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ حضرت عمارؓ کو حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے مومن اور مخلص ساتھیوں نے قتل کیا تھا اور اس اجتہادی خطأ اور قتل کی وجہ سے وہ باغی ٹھہرے اگرچہ مجتہد ہونے کی وجہ سے ان پر گناہ اور ملامت نہیں مگر ذیل کے حقائق پر نظر ڈالتے ہوئے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے مخلص ساتھیوں اور حضرات صحابہ کرامؓ کا دامن حضرت عمارؓ کے قتل کرنے سے بالکل پاک و صاف ہے، نہ تو انہوں نے حضرت عمارؓ کو قتل کیا اور نہ ہی وہ باغی اور داعی الی النار بنے

(۱) عبداللہ بن سبا یمنی یہودی اور اس کی سبائی پارٹی نے اسلام کو مٹانے اور اس کا حلیہ بگاڑنے کے لیے جو جو حربے اختیار کیے وہ اظہر من الشمس ہیں، یمن کے ان یہودیوں کی یہ ناپاک سازش اور پھر ایران کے آتش پرستوں کی اسے پروان چڑھانے کی خبیث جسارت

کسی بھی حساس تاریخ دان سے اوجھل نہیں ہے اسلام کو جتنا اور جس قدر نقصان اس باطل فرقہ اور اس کی شاخوں سے ہوا وہ مجموعی لحاظ سے اور کسی سے نہیں ہوا اس فرقہ کی اسلام دشمنی کا ایک ایک واقعہ اور اس کی ناپاک اور گہری سازشوں کا اوّل سے آخر تک کارنامہ اس کا شاہد عدل ہے، سبائی پارٹی کی تاریخ کو عمیق نگاہ سے دیکھنے اور بیدار دِل کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے یہ باطل فرقہ کھل کر اسلام کا مقابلہ نہ تو کر سکا اور نہ کر سکتا تھا. مگر اپنی منافقانہ چالوں اور دسیسہ کاریوں سے اسلام کو بڑھ چڑھ کر نقصان پہنچایا۔

(۲) سبائی پارٹی نے اپنے قیام کے وقت ہی سے اسلام کے خلاف اپنے مذموم ارادوں کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا. حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں سر اٹھانے کی کوشش کی مگر کامیابی حاصل نہ ہوئی کیونکہ حضرت عمرؓ اشدھم فی امر اللہ عمرؓ (ترمذی ج۲ ص۲۲۰ مشکوٰۃ ج۲ ص۵۶۶) کی صفت سے متصف تھے اور بڑی دُور رس اور گہری نگاہ کے حامل تھے حضرت عثمانؓ طبعی طور پر نرم مزاج تھے اور اپنی صوابدید پر اپنے بعض رشتہ داروں کو کچھ حکومتی عہدے بھی دیے تھے جن سے بعض نادانیاں اور غلطیاں سرزد ہوئی تھیں، سبائی پارٹی کو موقع مِل گیا اور چُن چُن کر اُن غلطیوں کو مزید غلط رنگ دیکر حضرت عثمانؓ کے گلے مڑھ کر ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور بعض مخلص حضرات صحابہ کرامؓ کو غلط فہمیوں میں مبتلا کر کے اپنا اُلّو سیدھا کیا اور اسی سبائی پارٹی اور بلوائیوں کی شرارت کے نتیجہ میں مظلوم خلیفہ حضرت عثمانؓ شہید کر دیے گئے. چونکہ بلوائی مصر وغیرہ دُور دراز علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اس لیے نہ تو جلدی تحقیق ہو سکی اور نہ خلیفہ مظلوم کا فوراً قصاص لیا جا سکا اس تاخیر کو سبائی پارٹی نے بطور ہتھیار کے استعمال کیا اور بدگمانیاں پھیلا کر مخلص صحابہ کرامؓ کو حضرت علیؓ سے بدظن کر کے جنگ جمل اور جنگ صفین تک نوبت پہنچا دی اور پھر جو کچھ ہوا وہ تاریخ اسلام کا ایک دردناک باب ہے

(۳) یہ یاد رہے کہ حضرت عثمانؓ کے قتل کرنے میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا یہ سب اس سبائی پارٹی کی ناپاک سازش تھی اور وہی اسمیں ملوث تھی. امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ

واما عثمان رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ فخلافتہ صحیحۃ بالاجماع و قتل مظلوماً و قتلتہٗ الفسقۃ الیٰ قولہٖ ولم یشارک فی قتلہٖ احد من الصحابۃؓ (شرح مسلم ص۲۷۲ ج۲)	بلاشک حضرت عثمانؓ کی خلافت بالاجماع صحیح تھی اور وہ مظلوم شہید کیے گئے اور ان کو فاسقوں نے قتل کیا، پھر آگے فرمایا اور ان کے قتل کرنے میں حضرات صحابہ کرامؓ میں سے کوئی ایک بھی شریک نہیں ہوا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہ تھا اور نہ یہ اُن کی کاروائی تھی یہ ساری کاروائی سبائیوں کی تھی۔ حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں کہ

ولیس فیہم صحابی وللّٰہ الحمد (البدایۃ والنہایۃ ج ۷ ص۲۳۹)	اللہ تعالیٰ کا انعام ہے کہ قاتلینِ عثمان رضؓ میں کوئی بھی صحابی نہ تھا۔

الغرض یہ سب کارستانی سبائی پارٹی اور اسلام کے باغی فرقہ کی تھی کہ زبان سے اسلام کا دعویٰ کرتی رہی اور اندر سے اسلام کی جڑیں کاٹتی رہی۔

(۴) اُس زمانہ میں عوامی لڑائیوں میں فوجوں کا کوئی باقاعدہ نظم و نسق نہ ہوتا تھا جو شخص بھی نیزا اور تلوار وغیرہ رائج الوقت ہتھیار لیکر میدان میں حاضر ہوجاتا وہی فوجی سمجھا جاتا تھا نہ تو اُن کے نام دفتروں اور رجسٹروں میں درج ہوتے تھے اور نہ ہی باقاعدہ فوجی ٹریننگ دی جاتی تھی وہ لوگ از خود ہی ذاتی طور پر جنگ کے جو جو طریقے اختیار کرتے وہی ان کی تربیت اور ٹریننگ ہوتی تھی اور اپنی اپنی صوابدید پر وہ اپنی بہادری کے کارنامے بتاتے تھے۔

(۵) سبائی پارٹی کے شریر، مفسد اور منصوبہ باز کارندے اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے حضرت علیؓ کی فوج میں بھی شامل تھے اور فتنہ سازی کی خاطر حضرت امیر معاویہؓ کے لشکر میں بھی گھسے ہوئے تھے اور مخلص مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بدظن کرنے اور آپس میں لڑانے کا کوئی بھی دقیقہ کبھی انہوں نے فراموش نہیں کیا حضرت امیر معاویہؓ کے لشکر میں داخل ہونے والے انہیں فسادی لوگوں نے جو الفئۃ الباغیۃ اور یدعون الی النار کا مصداق تھے۔ حضرت عمارؓ کو شہید کیا تھا ان کے قاتلین میں کوئی بھی صحابی اور داعی الی الجنۃ

نہ تھا بلکہ سبھی ہی شریر فتنہ گر اور اسلام کی بیخ کنی کرنے والے تھے حضرت عمارؓ کو نہ تو کسی صحابی نے قتل کیا اور نہ وہ حضرت امیر معاویہؓ کے حکم اور رضا سے قتل ہوئے۔ قارئین کرام مندرجہ ذیل حقائق پر گہری نگاہ ڈالیں حقیقت بالکل واشگاف نظر آئے گی۔

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا۔ چنانچہ مشہور محدث مفسر، فقیہ مؤرخ لغوی اور نحوی امام احمدؒ بن محمدؒ بن عبدربہ الاندلسیؒ (المتوفی ۱۸ رجادی الاولی ۳۲۸ھ) اور علامہ المحدث السمہودیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) لکھتے ہیں۔

یا ابن سُمیّة لا یقتلك اصحابی	اے (عمارؓ) ابن سُمیّہؓ تجھے میرے صحابی نہیں
ولکن تقتلك الفئة الباغیة	قتل کریں گے لیکن تجھے تو باغی فرقہ اور باغی
(العقد الفرید لابن عبدربہ الاندلسی ص۹ ووفاء الوفاء للسمہودیؒ ص۲۳۵ ج۱ وراجع سیرت ابن ہشامؒ ص۴۹۷ ج۱)	جماعت قتل کرے گی۔

آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اس تاریخی پیش گوئی سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ حضرت عمارؓ کے قاتل حضرات صحابہؓ نہ تھے بلکہ باغی جماعت تھی، جنہوں نے اسلام دشمنی کے طور پر حضرت عمارؓ کو شہید کیا۔

(ب) جو لوگ اس حدیث کا یہ مطلب بیان کرتے اور یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت عمارؓ کو قتل کرنے کی وجہ سے وہ لوگ باغی ہوئے اُن کی بات درست نہیں ہے کیونکہ نحوی طور پر الفئة الباغیة موصوف اور صفت بن کر تقتلہ کا فاعل بنتا ہے اور فاعل کا وجود اپنے فعل سے پہلے ہوتا ہے اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ حضرت عمارؓ کا قاتل گروہ پہلے ہی سے باغی تھا جنہوں نے قتل جیسے فعل کا ارتکاب کیا نہ یہ کہ حضرت عمارؓ کو قتل کرنے کی وجہ سے وہ باغی ہوا۔

(ج) حضرت عثمانؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں ہے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا۔

تقتلك الفئة الباغیة قاتلك	کہ تجھے باغی گروہ قتل کرے گا اور تیرا

فی النار (کنز العمال ص۲۵ ج ۱۱) قاتل دوزخ میں جلے گا۔

حضرت عمروؓ بن العاص کی مرفوع روایت میں ہے قاتل عمارؓ وسالبہٗ فی النار (مستدرک ص۳۸۷ ج۳ وقال الحاکمؒ والذہبیؒ علی شرطہما، کنز العمال ص۲۱ ج۱۱) عمارؓ کو قتل کرنے والا اور اس کا سامان لینے والا دوزخی ہے۔

اور ان کی ایک مرفوع روایت یوں مروی ہے۔

مالھم ولعمارؓ یدعوھم الی الجنۃ ویدعونہٗ الی النار قاتلہٗ وسالبہٗ فی النار (البدایۃ والنہایۃ ج۷، ص۲۶۹)

یعنی ان مفسدوں کا حضرت عمارؓ سے کیا تعلق ہے؟ وہ تو ان کو جنت کی طرف دعوت دیتے ہیں اور وہ لوگ عمارؓ کو دوزخ کی دعوت دیتے ہیں اور کا قاتل اور مال لینے والا جہنمی ہے

اور ایک مرفوع روایت اس طرح ہے۔

قاتلہٗ وسالبہٗ فی النار — عمارؓ کا قاتل اور سلب کا مال لینے والا ناری ہے

(سیر اعلام النبلاء للذہبیؒ ج۱ ص۴۱۵ وکنز العمال ج۱۱ ص۲۵)

سَلَب اس مال کو کہتے ہیں جو مقتول کے پاس ہوتا ہے مثلاً گھوڑا، اونٹ ہتھیار اور کپڑے وغیرہ سامان (حاشیہ مشکوٰۃ ج۲ ص۳۴۴)

(د) حضرت عمارؓ کے قاتل پہلے سے ہی شریر۔ بدبخت اور مفسد تھے جب کہ حضرات صحابہ کرامؓ ان لعنتوں سے پاک تھے۔ حضرت عمارؓ کے قاتلین کے بارے ایک مرفوع روایت یوں آتی ہے۔

وذالك دأب الاشقياء الفجار — یہ کاروائی تو بدبختوں اور نافرمانوں کی ہے

(سیر اعلام النبلاء ج۱ ص۴۱۵ وکنز العمال ج۱۱ ص۲۴)

اور ایک مرفوع روایت یوں آتی ہے۔

مالھم ولعمارؓ؟ یدعوھم الی الجنۃ ویدعونہ الی النار وذلك فعل الاشقیاء والاشرار (وفاء الوفاء ج۱ ص۲۳۶ وکنز العمال ص۲۴ ج۱۱)

عمارؓ کا ان سے کیا لگاؤ ہے؟ وہ تو ان کو جنت کی طرف دعوت دیتے ہیں اور وہ عمارؓ کو دوزخ کی دعوت دیتے ہیں اور ان کے قتل کا فعل ہی بدبختوں اور شریروں کا ہے۔

حضرت عمارؓ کی شہادت کے بعد حضرت عمروؓ بن العاص نے حضرت امیر معاویہؓ سے کہا اے امیر المؤمنین جب مسجد نبوی کی (دوبارہ) تعمیر ہو رہی تھی تو اُس موقع پر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب حضرت عمارؓ سے یہ فرمایا تھا کیا آپ نے نہیں سُنا۔

انك حريص على الجهاد وانك لمن اهل الجنة ولتقتلنك الفئة الباغية قال بلىٰ قال فلم قتلتموه؟ قال والله ماتزال ترحض فى بولك نحن قتلناه؟ انما قتله الذى خانه ۔

(مجمع الزوائد ج ۹ ص۲۹۷ وقال رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات)

کہ بے شک تو جہاد کرنے پر حریص ہے اور بے شبہ تو اہل جنت میں سے ہے اور تجھے ضرور باغی گروہ قتل کرے گا؟ فرمایا ہاں سُنا ہے تو حضرت عمروؓ بن العاص نے فرمایا کہ پھر تم نے حضرت عمارؓ کو کیوں قتل کیا ہے؟ حضرت امیر معاویہؓ نے فرمایا بخدا تو اپنے پیشاب میں پھسلتا رہے گا (یعنی سمجھ سے محروم ہے) کیا ہم نے عمارؓ کو قتل کیا ہے؟ اُن کو تو اُس نے قتل کیا ہے جس نے اُن سے خیانت کی ہے۔

اور البدایہ والنہایہ ج ۷ ص۲۷ کی روایت میں ہے انما قتله الذين جاؤا به

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ حضرت عمارؓ کے قتل کی ذمہ داری باغی اور خائن گروہ پر ڈال رہے ہیں جو حقیقتاً اسلام اور اہلِ اسلام کا باغی اور خائن گروہ تھا اور وہ وہی سبائی پارٹی کا ہی گروہ ہے البتہ ایک روایت قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت عمروؓ بن العاص کے اسی سابق سوال کے جواب میں یہ فرمایا۔

انحن قتلناه انما قتله علىؓ واصحابه جاؤا به حتى القوه بين رماحنا او سيوفنا

(مستدرک ج ۲ ص۳۸۷ وقال صحیح علی شرطہما ووفاء الوفاء ج ۱ ص۲۴۶)

کیا ہم نے عمارؓ کو قتل کیا ہے؟ اُن کو تو حضرت علیؓ اور ان کے ساتھیوں نے قتل کیا ہے جو اُن کو لائے اور ہمارے نیزوں اور تلواروں کے سامنے ڈال دیا۔

پہلے روایت گذر چکی ہے کہ حضرت عمارؓ کو کوئی صحابی قتل نہیں کرے گا بلکہ باغی گروہ قتل کرے گا اس لیے حضرت عمار کے قتل کی حقیقی ذمہ داری اور نسبت حضرت علیؓ اُن کے ساتھ شریک حضرات صحابہ کرامؓ اور مخلص ساتھیوں کی طرف تو ہرگز نہیں کی جاسکتی ہاں ظاہر سبب ہونے کی وجہ سے نسبت درست ہے وہ یوں کہ حضرت عمارؓ حضرت علیؓ کے لشکر میں تھے جس میں خفیہ طور پر فتنہ و فساد برپا کرنے کے لیے سبائی پارٹی کے شریر بھی تھے جو ان کو میدان میں لائے جب حضرت علیؓ کا لشکر میدان میں آیا تو امیر معاویہؓ کے لشکر کا ان سے مقابلہ ہوا اور سبائی پارٹی کے ان فسادیوں نے جو حضرت امیر معاویہؓ کے لشکر میں بھی اسلام کی بیخ کنی کے لیے شریک تھے اور باغی تھے۔ حضرت عمارؓ کو شہید کر دیا نہ تو حضرت علیؓ حقیقۃً ان کے قاتل تھے اور نہ انکے مخلص ساتھی۔ یہ دردناک کارروائی سبائیوں کی تھی تقتلك الفئة الباغية۔

(ہ) آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے دونوں گروہوں کے بارے فئتین عظیمتین من المسلمین (بخاری ج ۱ ص ۳۷۳) کا ارشاد فرمایا ہے اسلام کے باغی تو اسلام کے خلاف اور اس کی جڑیں کاٹنے والے تھے وہ المسلمین کا مصداق کیسے ہوئے؟

(و) حضرت امیر معاویہؓ کے بارے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اللّٰھم اجعلہ ھادیا مھدیا واھد بہ (ترمذی ص ۲۲۵ ج ۲) تو ہادی اور مہدی ہو کر داعی الی النار کیسے ہو سکتے ہیں؟ جب کہ حدیث میں قاتلین عمارؓ کو داعی الی النار کہا گیا ہے۔

(ز) حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے مخلص ساتھی (جو سبائی پارٹی سے وابستہ نہ تھے کیونکہ وہ تو باغی ہی تھے اور داعی الی النار) سب صحابی و تابعی تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے لا تمس النار مسلماً رأنی او رأی من رأنی (ترمذی ص ۲۲۶ ج ۲ وقال حدیث حسن غریب) جس مسلمان نے مجھے دیکھا یا مجھے دیکھنے والے کو دیکھا تو اُسکو آگ نہیں چھوئے گی۔

(ح) حضرت علیؓ نے فرمایا قتلای وقتلی معاویۃؓ فی الجنۃ (مجمع الزوائد ج ۹ ص ۳۵۷ رواہ الطبرانیؒ ورجالہ وثقوا وفی بعضھم خلاف) یعنی میری اور امیر معاویہؓ کی جماعت کے لوگ (جو سبائی نہ تھے) جو آپس میں لڑ کر قتل ہوئے سبھی جنتی

ہیں یعنی اس لیے کہ وہ اسلام اور نیت میں مخلص تھے اور غلط فہمی کا شکار ہو کر سبائیوں کے مغالطہ میں آ گئے تھے۔ مشہور تابعی حضرت شعبیؒ فرماتے ہیں ھم اھل الجنۃ (البدایۃ والنہایۃ ص۲۷۸ ج ۷) یعنی وہ سبھی ہی اہل جنت ہیں۔

(ط) حضرت علیؓ حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی شامی فوج کو مسلمان سمجھتے تھے چنانچہ انکا ارشاد ہے

انا التقینا والقوم من اھل الشام	یعنی ہمارا اور اہل الشام کا ٹکراؤ ہوا اور بالکل
والظاھر ان ربنا واحد ونبینا	ظاہر بات ہے کہ ہمارا رب اور نبی ایک ہے
واحد ودعوتنا فی الاسلام واحدۃ	اور ہمارے اسلام کی دعوت بھی ایک ہی ہے
(نہج البلاغۃ مع شرحہ لابن ابی الحدید	
ص۱۶۱ ج ۴ طبع بیروت)	

اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ حضرت علیؓ حضرت امیر معاویہؓ اور اُن کی شامی فوج کو مُسلمان سمجھتے تھے اور مسلمان دعوت الی الجنۃ دیتا ہے نہ کہ دعوت الی النار اس سے بھی ثابت ہوا کہ حضرت عمارؓ کے قاتل نہ تو حضرت معاویہؓ تھے اور نہ اُن کی شامی فوج۔ یہ کارروائی عبداللہ بن سبا کے یمنی شرارتیوں کی تھی

(ی) حضرت عمارؓ کا اپنا ارشاد اور فیصلہ حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی شامی فوج کے بارے یہ ہے

ان حجتنا وحجتھم واحدۃ وقبلتنا	بے شک ہماری اور اُن کی حجت اور دلیل (یعنی
وقبلتھم واحدۃ (وفی روایۃ)	قرآن وحدیث) ایک ہی ہے اور ہمارا اور ان کا
ونبینا واحد ودعوتنا واحدۃ	قبلہ بھی ایک ہی ہے اور ہمارا نبی بھی ایک ہی ہے
ودیننا واحد (تہذیب ابن عساکر ص۴۷۲ ج۱	اور ہماری دعوت اسلام بھی ایک ہی ہے اور
ومنہاج السنۃ لحافظ ابن تیمیہؒ ص۶۲ ج۲)	ہمارا دین بھی ایک ہی ہے۔

اس سے بھی عیاں ہوا کہ حضرت عمارؓ حضرت امیر معاویہؓ اور اُن کی فوج کو (جو سبائی نہ تھی) اپنے جیسا مُسلمان سمجھتے تھے اور مسلمان کی دعوت الی الجنۃ ہوتی ہے نہ کہ الی النار ان تمام اندرونی و بیرونی قرائن اور شواہد سے روز روشن کی طرح آشکارا ہو گیا کہ حضرت عمارؓ کے

قاتل حضرت امیر معاویہؓ۔ اُن کی شامی فوج اور کوئی دیگر صحابی نہ تھا بلکہ وہی شرارتی سبائی تھے جو اسلام اور اہل اسلام کے ذاتی دشمن تھے اور انہوں نے اپنی جانوں پر کھیل کر اسلام کو مٹانے کی ناپاک کوشش کی اسلام مٹا تو نہیں اور نہ تا قیامت مٹ سکتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ واللہ متم نورہ ولوکرہ الکفرون مگر اس میں اس خبیث اور باطل فرقہ اور اس کی شاخوں نے رخنہ ضرور ڈالا اور منافقین اور مخالف اسلام قوتوں کے لیے راہ ہموار کی اسلام کب مٹ سکتا ہے؟

نورِ خدا ہے کفر کی حرکت پہ خندہ زن　　پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

باب فی الرکاز الخمس ص۲۰۳ :۔ وقال مالکؒ وابن ادریس (ھوالامام الشافعیؒ) الرکاز دفن اھل الجاھلیۃ فی قلیلہ وکثیرہ الخمس ولیس المعدن برکاز وقد قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی المعدن جبار وفی الرکاز الخمس واخذ عمر بن عبدالعزیزؒ من المعادن من کل مأتین خمسۃً وقال الحسن (البصریؒ) ماکان من رکاز فی ارض الحرب ففیہ الخمس وماکان من ارض السلم ففیہ الزکاۃ وان وجدت لقطۃ فی ارض العدو فعرّفہا فان کانت من العدو ففیہا الخمس وقال بعض الناس المعدن رکاز مثل دفن الجاھلیۃ لانہ یقال ارکز المعدن اذا اخرج منہ شئ قیل لہ، فقد یقال لمن وھب لہ الشئ وربح ربحًا کثیرًا اوکثر ثمرہ ارکزت ثم ناقضہ قال لا بأس ان یکتمہ ولا یؤدی الخمس

یہاں چند ابحاث ہیں۔ الاوّل۔ مالکؒ سے امام مالکؒ بن انسؓ مراد ہیں جو حضرات فقہاء اربعہ میں سے ایک امام ہیں۔ اور بخاری شریف میں ان سے بکثرت روایات موجود ہیں اور ابن ادریسؒ سے حضرت امام محمدؒ بن ادریس الشافعیؒ مراد ہیں اور یہ بھی فقہاء اربعہ میں سے ایک امام ہیں اور الشافعی اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے اجداد میں شافع نام کے بزرگ تھے نسب نامہ یوں ہے محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف القرشی المطلبی ابو عبداللہ الشافعی المکی نزیل مصر (تہذیب التہذیب ص۲۵ ج۹) علامہ کوکبی المقبلی الیمنیؒ

فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں امام جعفر الصادقؒ امام ابُوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے کوئی روایت نہیں کی (العَلَم الشامخ فی ایثار الحق علیٰ الآباء والمشائخ)
حضرت امام احمدؒ بن محمدؒ بن حنبلؒ کی صحیح بخاری میں بقول حافظ ابن حجرؒ صرف دو ہی روایتیں ہیں (فی ج ۲ ص ۶۴۲ فی باب کم غزا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وفی ج ص ۶۵ فی باب مایحل من النسآء ومایحرم وقال لنا احمد بن حنبل الخ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری میں امام احمدؒ کی بلاواسطہ صرف یہی روایت ہے اور بالواسطہ کتاب المغازی کے آخر میں دوسری روایت ہے (ج ۲ ص ۶۴۲) اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ امام بخاریؒ کی ملاقات امام احمدؒ کے استادوں سے براہ راست ہوتی رہی ہے اس لیے امام احمدؒ سے روایت لینے کی ضرورت ہی نہیں پڑی اور حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ وقال لنا کے الفاظ مذاکرہ اور اجازت کے موقع پر بولے جاتے ہیں اور میری تحقیق میں یہ الفاظ امام بخاریؒ موقوفات میں یا ایسے مقامات پر بولتے ہیں جو اُن کی شرائط پر پورے نہیں اُترتے (محصلہ فتح الباری ص ۱۵۲ ج ۹)۔

فتح الباری کی مذکورہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری میں امام احمدؒ کی صرف دو ہی روایتیں ہیں ایک بلاواسطہ جو وقال لنا احمدؒ بن حنبلؒ کے الفاظ سے نقل کی ہے اور دوسری بالواسطہ جو ص ۶۴۲ ج ۲ میں حدثنی احمد بن الحسن قال حدثنا احمد بن محمد بن حنبل بن هلال الخ کے طریق سے بیان کی ہے حالانکہ امام احمدؒ کی تیسری روایت بھی بخاری ج ۲ ص ۸۲۳ میں ہے قال ابو عبد اللہ زادنی احمد الخ اور یہ روایت بھی بلاواسطہ ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ الثانی[۲] رکاز کے لغوی معنیٰ زمین میں دفن کیا ہوا مال اور خزانہ ہے اور معدن کے معنیٰ کان کے ہیں اور پھر وہ خزانہ جو قدرتی طور پر زمین میں پیدا ہوا ہوتا ہے حضرت امام ابُوحنیفہؒ (اور امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ، امام زہریؒ، امام ابراہیم نخعیؒ امام ابُویوسفؒ، امام محمدؒ عمدۃ القاری ج ص) یہ فرماتے ہیں کہ رکاز جو اہل جاہلیۃ کا دفن کیا ہوا خزانہ ہے اس میں بھی اور جو قدرتی طور پر خلقۃً زمین سے برآمد ہو جس کو کان کہتے ہیں ان دونوں میں خمس ہے

جب کہ حضرت امام مالکؒ اور حضرت شافعیؒ وغیرہ (اور امام بخاریؒ کا مختار بھی یہی ہے) فرماتے ہیں کہ رکاز میں تو خمس ہے لیکن معدن میں خمس نہیں بلکہ زکوٰۃ ہے اور امام حسن بصریؒ یہ فرماتے ہیں. کہ اگر خزانہ دار الحرب کی زمین سے حاصل ہؤا ہو تو اس میں خمس لازم ہے اور جو صلح والی زمین سے برآمد ہوا ہو تو اس میں زکوٰۃ لازم ہے اور اگر لُقطہ (گرا پڑا مال) دار الحرب کی سرزمین سے ملا ہو تو اس کا لُقطہ کے قاعدہ کے مطابق (ایک سال تک) اعلان کرنا چاہیئے اگر وہ کافروں کا مال ہو تو اس میں خُمس آئے گا. معارف السنن ج ۵ ص۲۴۲ میں ہے ثم الكنزان وجد فيه سمة الكفر فهو فى حكم الغنيمة يجرى فيه الخمس وان وجد فيه علامة الاسلام فهو فى حكم اللقطة. حضرت امام ابوحنیفہؒ (ومن وافقہٗ) یہ فرماتے ہیں. کہ اگرچہ لُغوی اور لفظی طور پہ رکاز اور معدن کا فرق ہے لیکن حکم دونوں کا ایک ہے وہ یہ کہ دونوں میں خمس لازم ہے. حضرت امام ابُوحنیفہؒ (ومن وافقہٗ) کی پہلی دلیل حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع حدیث ہے۔

ان النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم سُئل عن المال يوجد فى الخراب العادى فقال فيه وفى الركاز الخمس. (نسائی ج ۱ ص۲۶۸ واللفظ لہٗ، وابوداؤد ج ۱ ص۲۴۰ وسنن الکبریٰ ج ۴ ص۱۵۵ ومستدرک ج ۲ ص۶۵ وقال الذہبیؒ صحیح)

کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس مال کے بارے سوال کیا گیا جو غیر آباد زمین سے حاصل ہوا ہو آپ نے فرمایا کہ اس میں اور رکاز (دونوں) میں خمس ہے۔

امام بخاریؒ نے امام حسن بصریؒ کے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۲۵ ج۳ طبع کراچی میں ہے احناف کے ہاں اس کی تفصیل ہے جیساکہ مولانا گنگوہیؒ (وغیرہ) نے بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسلمان بغیر امان و اجازت کے (اور آجکل کی اصطلاح میں پاسپورٹ اور ویزے کے بغیر) چوری چھپے یا بزور دار الحرب میں داخل ہو جائے اور وہاں سے مال لے آیا تو ہمارے نزدیک بھی اُس میں خمس آئے گا (جیساکہ امام حسن بصریؒ نے فرمایا) اور اگر اجازت سے دار الحرب

میں داخل ہوا تو کفار کا مال لینا اُس کے لیے غدر ہوگا جو ناجائز ہے اور یہی تفصیل لقطہ میں ہے اور اگر اس مسلمان کو مال ملا مگر مالک کا علم نہیں تو اگر وہ اس کی تعریف اور اعلان نہ کرے گا تو غدر ہوگا اعلان اور تعریف کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ مال مسلمان کا ہے تو مالک ملنے پر وہ مال اس کو دے دیا جائے گا اگر مالک نہ ملے تو اس کا حکم لقطے کا ہوگا اور اگر وہ مال کسی کافر کا ہو تو مالک ملنے کی صورت میں وہ مال مالک کے حوالے کیا جائے گا اور اگر مالک معلوم نہیں تو اس کا حکم غنیمت کا ہوگا اور اس میں باقاعدہ خمس آئے گا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اوجز المسالک ج ۵ ص ۲۷۱ تا ۲۷۷)

امام ابو عبید القاسم بن سلامؒ (المتوفی ۲۲۴ھ) اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

فقد تبین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقولہ فیہ وفی الرکاز الخمس فجعل الرکاز غیر المال (المدفون) فعلم بھذا انہ المعدن (کتاب الاموال ص ۳۴۰)

اب ہم پر یہ بات بالکل واضح ہوگئی ہے کہ رکاز مالِ مدفون کے علاوہ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اس میں اور رکاز (دونوں) میں خمس ہے۔ آپ نے (واو عطف کے ساتھ جو مغایرت کے لیے ہوتی ہے) رکاز کو مالِ مدفون کے علاوہ بتایا ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ وہ معدن ہے۔

دوسری دلیل (جو محض بطور تائید اور شاہد کے پیش کی جاتی ہے کیونکہ اس میں ایک راوی عبد اللہ بن سعید متفرد ہے جو خاصا ضعیف ہے) حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔

وفی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت (سنن الکبریٰ ج ۴ ص ۱۵۲ ونصب الرایہ ج ۲ ص ۳۸۰)

کہ آپ نے فرمایا کہ رکاز میں خمس ہے کہا گیا کہ یا رسول اللہ رکاز کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ خزانہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین میں پیدا کیا جب سے زمین پیدا کی گئی ہے۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ رکاز کا لفظ معدن پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور ضعیف حدیث رائے اور قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ

وفی مجمع الغرائب الرکاز المعادن وفی النھایۃ لابن الاثیرؒ المعدن والرکاز واحد اھ (عمدۃ القاری ج ۹ ص ۱۰۱)

مجمع الغرائب (کتاب کا نام ہے) میں ہے کہ رکاز وہ مال ہے جو کانوں سے برآمد ہو۔ امام ابن اثیرؒ النھایۃ میں فرماتے ہیں کہ معدن اور رکاز ایک ہی ہے۔

علامہ ابن اثیرؒ کی اصل عبارت یوں ہے۔

الرکاز عند اھل الحجاز کنوز الجاھلیۃ المدفونۃ وعند اھل العراق المعادن والقولان تحتملھا اللغۃ (النھایۃ ج ۲ ص ۲۵۸)

اہل حجاز کے نزدیک رکاز اہل جاہلیت کے مدفون خزانے ہیں اور اہلِ عراق کے نزدیک معدن اور کان ہے اور لغت کے اعتبار سے دونوں قولوں کا احتمال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ لغت کے لحاظ سے معدن اور رکاز ایک ہی ہیں جن کا حکم بھی ایک ہی ہوگا۔ اور لغت کی مشہور اور مستند کتاب لسان العرب ج ۷ ص ۲۲۳ میں ہے۔

الرکاز ما اخرج من الارض کہ رکاز وہ خزانہ ہے جو زمین سے نکالا گیا ہو۔ اور اسی کو معدن اور کان کہتے ہیں۔ یہ بات ملحوظِ خاطر رہے کہ علامہ ابن اثیرؒ شافعی المسلک ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ وغیرہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو امام بخاریؒ نے یوں نقل کی ہے۔ وقد قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی المعدن جبار یعنی معدن پر کوئی بوجھ نہیں پڑتا

الجواب:۔ حدیث کے الفاظ یوں ہیں۔

العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفی الرکاز الخمس (بخاری ج ۱ ص ۲۰۳)

یعنی اگر کوئی جانور کسی کو زخمی کر دے تو اس کے مالک پر کوئی تاوان نہیں اور کنویں میں کوئی تاوان نہیں

اور کان میں کوئی تاوان نہیں اور رکاز میں خمس ہے

احناف اس حدیث کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اگر جانور کسی کو زخمی اور ہلاک کر دے تو جانور کے مالک پر شرعاً کوئی تاوان نہیں اسی طرح اگر کوئی شخص کنواں کھودتے وقت اس میں گر کر مر جائے تو کنوئیں کے مالک پر کوئی تاوان نہیں اور اس طرح اگر مزدور کان کی کھدائی کے وقت اس میں مر جائے تو کان کے مالک پر کوئی تاوان نہیں آتا حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ۔

جُبار ای ھدر لا شئ علیہ الی قولہ اذ المراد بہ ان اھلاکہ (ای الحیوان) او الھلاک بہ للاجیر الحافر لہٗ غیر مضمون الخ (فتح القدیر ج۱ ص۵۲۸)	جُبار کا مطلب یہ ہے کہ ضمان اور تاوان سے فارغ ہے اس پر کوئی شئ لازم نہیں (پھر آگے فرمایا) کیونکہ اس کی مراد یہ ہے کہ حیوان کے کسی کو ہلاک کر دینے یا مزدور کے کان کھودتے وقت ہلاک ہو جانے کا کوئی تاوان اور چٹی مالک پر نہیں آتی

اس حدیث میں جو معنیٰ العجماء جبار والبئر جبار کا ہے وہی معنیٰ المعدن جبار کا ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ معدن میں خمس نہیں بلکہ زکوٰۃ ہے تو جُبار کا معنیٰ تو اس پر فٹ نہ آیا، کیونکہ اس میں زکوٰۃ تو آگئی تو یہ جبار اور ہدر تو نہ ہوا (فتح القدیر ج۱ ص۵۲۸)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ واو عطف کے ساتھ والمعدن جُبار وفی الرکاز الخمس فرمایا ہے۔ فصح انہٗ غیرہٗ (فتح الباری ج۳ ص۲۸۸) تو اس سے صحیح طور پر یہ ثابت ہوا کہ معدن اور ہے اور رکاز اور ہے۔

الجواب:۔ بے شک دونوں میں بایں طور فرق ہے کہ معدن وہ ہے جو اہل جاہلیت کا مدفون نہ ہو اور مدفون اہل جاہلیت رکاز ہے لیکن دونوں مدفون ہونے کی وجہ سے ایک ہیں اور رکاز کا لفظ لغتہً دونوں پر اطلاق ہوتا ہے کمامرّ تو تعبیر ایسی ہونی چاہیئے جو دونوں کے حکم پر مشتمل ہو۔ معارف السنن (ج۵ ص۲۲۶) میں ہے۔

المعدن خاص لا یشتمل دفین	معدن کا لفظ چونکہ اہل جاہلیت کے مدفون

الجاهلية فكان حق التعبيران يقال وفي الركاز الخمس لكے يشتمل المخلوق والمدفون

کو شامل نہیں اس لیے رکاز کے لفظ سے تعبیر زیادہ مناسب ہے کہ مخلوق و مدفون دونوں میں خمس ثابت ہے.

یعنی احناف رکاز کو عام قرار دیکر اس میں معدن اور مدفونِ اہل جاہلیت دونوں کو شامل کرتے ہیں اور یہ ایسی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے کہ بجائے وفیہ کے اسم ظاہر الرکاز کا لفظ ہو جب کہ دوسرے حضرات رکاز کو مدفون اہلِ جاہلیت کے ساتھ ہی مخصوص کرتے ہیں.

علاوہ[۲] ازیں اگر بجائے وفی الرکاز الخمس کے وفیہ الخمس ہوتا تو تاویل مذکور یا کل واحد کے مفہوم یہ ہوتا کہ فی البئر وفی المعدن (کیونکہ پہلے دونوں چیزوں کا ذکر ہے) الخمس حالانکہ بئر میں خمس کا کوئی بھی قائل نہیں اور یہ خلاف[۳] مقصود احتمال بھی ہو سکتا ہے وفیہ ای نفس المعدن خمس حالانکہ نفس معدن میں کوئی خمس نہیں بلکہ خمس اس مال میں ہے جو معدن سے نکالا جائے اور یہ وہم بھی ہو سکتا ہے کہ معدن اور کان میں ہلاک ہونیوالے مزدور کا خمس یعنی پانچواں حصہ ہے جو اس کو بطور میراث ملے گا. زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا یہ دستور تھا کہ اگر مزدور کنوئیں میں گر کر مر جاتا تو کنواں اس کی میراث ہو جاتا اور اس کے وارثوں کی ملکیت میں چلا جاتا اور اگر کوئی جانور کسی کو ہلاک کر دیتا تو وہ جانور مرنے والے کی ملکیت بن جاتا اور اگر کوئی کان میں ہلاک ہو جاتا تو کان اس کی ہو جاتی تو اگر فیہ ہوتا تو مطلب یہ ہوتا کہ معدن اور کان میں مرنے والے کا پانچواں حصہ اور خمس ہے. حالانکہ کان اور جانور ان کے مالک کی ملک ہے ان احتمالات کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ فرمایا اَلْعَجْمَاءُ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ. یعنی اگر وفی الرکاز کے بجائے وفیہ الخمس ہوتا تو اس وہم کی بناء پر مطلب یہ ہوتا کہ اسلام میں پوری کان تو مرنے والے کی ملک نہیں ہوتی ہاں مگر اس کا خمس اس کی ملکیت ہو جاتا ہے اس لیے ان تمام خلاف مقصود احتمالات کا سدّباب کرتے ہوئے بجائے وفیہ کے وفی الرکاز الخمس

فرمایا گیا تاکہ ان تمام احتمالات کا قلع قمع ہو جائے۔
الثالث:۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ راشد حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ معدن سے زکوٰۃ لیتے تھے جیساکہ امام ابو عبیدؒ نے کتاب الاموال ۳۳۶ میں اپنی سند کے ساتھ ان کا یہ معمول ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ معدن میں زکوٰۃ ہے نہ کہ خمس جیساکہ احناف کہتے ہیں۔
الجواب:۔ یہ استدلال بھی تام نہیں ہے اس لیے کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کا ایک اثر یہ بھی نقل کیا ہے کہ

جعل المعدن بمنزلة الركاز يؤخذ منه الخمس ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكوٰة الخ	عمرؒ بن عبدالعزیزؒ نے معدن کو رکاز قرار دیا کہ اس سے خمس لیا جائے اس کے بعد ایک اور خط بھیجا کہ اس میں زکوٰۃ ہے۔

(سنن الکبریٰ ج ۴ ص ۱۵۲)

اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ پہلے معدن اور رکاز میں خمس کے قائل تھے پھر زکوٰۃ کے قائل ہو گئے اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے خط میں خمس لینے کا حکم دیا اور دوسرے خط میں یہ واضح کیا کہ حولانِ حول کے بعد اگر بقدر نصاب مال ہو تو اس میں زکوٰۃ بھی آئے گی یہ نہیں کہ خمس ادا کرنے سے سب حقوق ادا ہو گئے اور زکوٰۃ ساقط ہو گئی تو ان کا عمل سقوطِ خمس پر قطعی دلیل نہیں ہے محتمل ہے
الرابع فی تحقیق بعض الناس مؤلف رسالہ بعض الناس فی دفع الوسواس ص ۱۵ میں لکھتے ہیں کہ حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں چوبیس مقامات میں بعض الناس کا جملہ بولا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ بخاری میں یہ جملہ پچیس ۲۵ دفعہ بولا گیا ہے ایک مقام (ج ۲ ص ۱۰۶۰ باب الشہادۃ علی الخط المختوم) ان سے چھوٹ گیا ہے۔ یہ جملہ جلد اول میں پانچ مقامات میں اور جلد دوم میں بیس ۲۰ مقامات میں ہے۔ تفصیل یہ ہے۔

(۱) باب فی الرکاز الخمس ۔ وقال بعض الناس المعدن رکاز الخ — ص ۲۰۳ ج ۱
(۲) باب اذا قال اخدمتک الخ وقال بعض الناس ھذہ عاریۃ الخ — ص ۲۵۸ ج ۱

الجلد الثانی

(۲۴) باب الشهادة علی الخط المختوم الخ وقال بعض الناس کتاب الحاکم جائز إلاّ فی الحدود ثم قال ان کان القتل خطأً فهو جائز لان هٰذا مال بزعمه الخ ص۱۰۶۰ ج۲
مصنف رسالہ بعض الناس فی دفع الوسواس سے یہ چھوٹ گیا ہے ۔
(۲۵) باب ترجمة الحکام الخ وقال بعض الناس لابد للحاکم من مترجمین الخ ص۱۰۶۸ ج۲
یہ پچیس مقامات ہیں جن میں حضرت امام بخاریؒ نے وقال بعض الناس کا جملہ ذکر فرمایا ہے
تنبیہ ۔ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ بخاری شریف میں جہاں بھی قال بعض الناس کا جملہ مذکور ہے اس سے حضرت امام ابوحنیفہؒ ہی مراد ہیں اور امام بخاریؒ نے بطور تحقیر یہ جملہ بول کر ان پر اعتراض کیا ہے مگر یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں اول تو اس لیے کہ بخاری ص۱۰۶۸ ج۲ باب ترجمة الحکام میں بعض الناس کا جملہ موجود ہے اور اس سے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ مراد ہیں (ارشاد الباری ص۲۵۹ ج۱۰) اور ص۱۰۲۹ ج ۲ میں وقال بعضهم الخ اور ص۱۰۳۰ ج۲ میں وقال بعض الناس الخ کا جملہ مذکور ہے اور اس سے امام زفرؒ بن الهزیلؒ مراد ہیں (حاشیہ بخاری صفحہ مذکور و فتح الباری ج۵ ص۳۶۸ اور اس جملہ سے کہیں عند البعض محمد بن الحسن الشیبانی مراد لیے جاتے ہیں۔ (ج۲ ص۱۰۶۵ و فتح الباری ج ٦ ص۳۱۲)
۱۔ باب فی الرکاز الخمس ص۲۰۳ ج۱ اس میں امام ابوحنیفہ کے علاوہ وہ دیگر کوئی حضرات بھی مراد ہیں ۔جو اس کے قائل ہیں ۔ اور ابن بطالؒ نے کہا کہ اس مسئلہ میں سفیان ثوریؒ کا نظریہ بھی امام ابوحنیفہؒ جیسا ہے (فتح الباری ص۳۶۴ ج۳) اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بعض الناس سے صرف امام ابوحنیفہؒ مراد لینا درست نہیں بلکہ امام سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعی بھی مراد ہو سکتے ہیں جن کا نظریہ اس بارہ میں امام ابوحنیفہؒ کی طرح ہے (عمدة القاری ص۱۰۱ ج۹)
۲۔ باب قول الله عز وجل من بعد وصیة یوصی بها او دین ص۳۸۴ ج۱)
اس میں امام مالک مراد ہیں جن کا نظریہ ہے کہ مریض کا اقرار وارثوں میں سے کسی کے حق میں اس وقت ناجائز ہے جب کہ اس پر زیادتی کا اتہام ہو ورنہ جائز ہے اور امام بخاریؒ نے بھی لسوء الظن للورثة سے اسی جانب اشارہ کیا ہے جب کہ احناف کے نزدیک مریض کا اقرار

اس لیے درست نہیں کہ باقی وارثوں کو ضرر پہنچتا ہے۔ ملخص از فتح الباری ص ۳۰۵ ج ۹ عمدۃ القاری ص ۱۴۲ ج ۲۱
اس لیے ہر ہر مقام میں وقال بعض الناس سے حضرت امام ابو حنیفہؒ مراد نہیں ہیں۔ اور دوم اس لیے
کہ وقال بعض الناس سے ہر جگہ ان کی تردید ہی مراد نہیں ہوتی بلکہ بعض مقامات میں وقال
بعض الناس سے حضرت امام بخاریؒ ان کے قول کو اپنی تائید کے لیے پیش کرتے ہیں۔
مثلاً ج ا ص ۳۵۹ باب اذا قال اخدمتك هٰذه الجارية الى قوله وقال بعض الناس
هٰذه عارية وان قال کسوتك هذا الثوب فهذه هبة میں وان قال کسوتك هذا الثوب بعض
الناس کا مقولہ ہے اور اس سے تائید مراد ہے حاشیہ بخاری ج ا ص ۳۵۹ میں ہے ولم يختلف العلماء انه اذا قال
كسوتك هذا الثوب انها هبة الخ اگر بعض الناس کا اس میں اختلاف ہوتا تو حضرت امام بخاریؒ اس اختلاف
کو کبھی بھی نظر انداز نہ کرتے اور نہ بعض الناس کو معاف کرتے۔

الخامس:۔ حضرت امام بخاریؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے از خود معدن کے رکاز ہونے
اور اس پر رکاز کے اطلاق پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ ارکز المعدن کا جملہ اس پر بولا جاتا ہے
جبکہ معدن سے کوئی چیز نکالی گئی ہو امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس سے ثابت ہو کہ معدن پر رکاز کا اطلاق ہوتا ہے
تو جس آدمی کو کوئی شئے ہبہ کے طور پر دی جائے یا اس کی تجارت میں کثیر نفع حاصل ہوا ہو یا اس کے باغ میں پھل زیادہ نکلے
ہوں تو اس کے حق میں بھی کہا جاتا ہے ارکزت تو بعض الناس پر لازم ہے کہ ان مقامات میں بھی وہ خمس کے قائل
ہوں حالانکہ وہ ان مقامات میں زکوٰۃ اور عشر کے قائل ہیں نہ کہ خمس کے تو معلوم ہوا کہ ان کی
دلیل صحیح نہیں ہے۔

الجواب:۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جو ارکز المعدن کا
محاورہ نقل کیا ہے یہ نہ تو احناف نے کہا ہے اور نہ اہل عرب میں سے کسی سے منقول ہے
لہٰذا اس اختراعی اور مصنوعی محاورہ کو [illegible]س کر کے اعتراض نہیں کیا جا سکتا جو محاورہ منقول ہے
وہ یہ ہے۔

ارکز الرجل، اس میں ہمزہ باب افعال صیرورت کے لیے ہے جیسے اَغَدَّ ای
صار ذا غدّة واَطْفَلَ ای صار ذا طفل والحم ای صار ذا الحم وایسر ای صار

ذا یُسر واَعسَرَ ای صار ذاعسر وغیرہ) ای صار الرجل ذا رکاز اور رکاز میں تو خمس ہے ہی اس سے یہ لازم نہیں آتا اَرکَزتَ خطاب سے بھی یہ کہا جائے اور پھر جس کو ہبہ عطا کیا گیا ہو یا مال میں فائدہ حاصل ہوا ہو تو اُس میں خمس دینے کا حکم ہو؟ الغرض حضرت امام بخاریؒ نے بعض الناس پر اعتراض کرتے ہوئے جو محاورہ نقل کیا ہے اس کا اہلِ عرب اور احناف سے ثبوت نہیں ہے اور جو محاورہ منقول ہے اس سے احناف پر اعتراض وارد نہیں ہوتا پھر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مال موہوب اور کثرت ثمار پر رکاز کا لفظ مجازاً اطلاق ہوتا ہے اور وجہ جامع کثرت ہے۔ کہ جس طرح معدن سے کثیر شئے خارج ہوتی ہے انقطاع نہیں ہوتا اسی طرح مال موہوب اور کثرت ثمار اور ربح کثیر میں کثرت وجہ تشبیہ ہے اور مجاز کو من کل الوجوہ حقیقت پر فٹ کرنا درست نہیں۔

السادس:۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ایک طرف تو بعض الناس معدن کو رکاز قرار دیتے ہیں اور اس میں خمس کے قائل ہیں اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اگر معدن سے حاصل شدہ مال کو چھپا لے حکام اور حکومت کو نہ بتائے اور خمس نہ دے تو جائز ہے تو خود ہی اپنی بات کو توڑ دیا فہم ناقضہٗ میں یہی کہتے ہیں۔

الجواب:۔ بعض الناس پر یہ اعتراض بھی صحیح نہیں ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ جو کچھ بعض الناس نے کہا ہے وہی امام احمدؒ علامہ ابن المنذر الشافعیؒ اور امام ابن عقیل الحنبلیؒ وغیرہ نے بھی کہا ہے ( ) وثانیاً اس لیے کہ بعض الناس یہ نہیں کہتے کہ خمس کے وجوب کے بعد اس کا کتمان اور چھپا لینا جائز ہے بلکہ یہ فرماتے ہیں جیسا کہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۰۱ ج۴ میں امام طحاویؒ کے حوالے سے لکھا ہے۔ اور ایسا ہی [illegible] ابن بطال المالکیؒ اور امام قسطلانی الشافعیؒ نے فرمایا ہے (ارشاد الساری ص۸۲ ج۴) کہ جس شخص کو معدن اور رکاز ملے تو وہ حکومت وقت کو اطلاع دیئے بغیر از خود ہی فقراء اور مساکین کو دے سکتا ہے اور اگر وہ خود محتاج اور فقیر ہو تو بجائے بیت المال میں جمع کرانے کے خود بھی لے سکتا ہے کیونکہ اسلامی حکومت میں فقیر اور مسکین کا بیت المال میں حق بنتا ہے تو وہ اپنے اس حق کے بدلے خمس خود

سے سکتا ہے الحاصل ایسا نہیں کہ بعض الناس خمس کے قائل ہوکر پھر منکر ہو گئے ہیں، تاکہ ان کے قول وعمل میں تناقض وتعارض ثابت ہو جیسا کہ حضرت امام بخاریؒ نے سمجھا اور کہا ہے ثم ناقضہ، علاوہ ازیں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ خمس کا مال بیت المال میں جمع نہ کرانے کے اور اعذار بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر کسی غریب آدمی کو معدن اور رکاز مل جائے اور وہ اس کو ظاہر کرے تو ممکن ہے کہ حکومت اور عوام اس کے بارے میں چوری ڈاکہ، خیانت اور جھوٹ وغیرہ کا شبہ کریں کہ اتنی جلدی میں اس کے پاس اتنی دولت کہاں سے آگئی؟ اور ہو سکتا ہے کہ خمس کے علاوہ سارا مال ہی اس سے ظالم حکام اور بے دین حکومت لے لے اور وہ بیچارہ فتنہ کا شکار ہو جائے یا چوروں غنڈوں اور ڈاکوؤں کی نگاہ میں آجائے اور اس کا مال جان اور عزت خطرے میں پڑ جائے تو اس لیے اس کو کتمان کا اور از خود خمس ادا کرنے کا شرعاً اور اخلاقاً حق حاصل ہے اور اس میں وہ عند اللہ کسی طرح بھی گنہگار نہیں۔

باب برکۃ الغازی فی مالہ حیًّا ومیّتاً مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وولاۃ الامر (ص۴۴۱ ج۱) میں ایک طویل اور قدرے دقیق حدیث ہے جس میں حضرت زبیرؓ بن العوام (جو عشرہ مبشرہ میں سے ایک جلیل القدر صحابی تھے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پھوپھی حضرت صفیہؓ کے بیٹے تھے جن کو جنگ جمل کے موقع پر جمادی الاولیٰ ۳۶ھ میں عمرو بن جرموز المجاشعی السبائی نے وادی السباع میں سوتے ہوئے اچانک شہید کر دیا تھا۔ اور ان کا سر مبارک حضرت علیؓ کی خدمت میں پیش کیا کہ وہ خوش ہوں گے مگر انہوں نے قاتل کو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث سنائی کہ زبیرؓ کے قاتل کو جہنم کی خوشخبری سنا دینا۔ العقد الفرید ص۷۲ ج۵ للفقیہ احمد بن محمد بن عبد ربہ الاندلسیؒ) کی مظلومانہ شہادت۔ ان پر قرض اور ان کی وراثت کی تقسیم کا ذکر ہے اس حدیث میں ہے کہ حضرت زبیرؓ کی شہادت کے وقت نو بیٹے (حضرت عبد اللہؓ۔ عروۃؒ۔ منذرؒ۔ عمروؒ۔ خالدؒ۔ مصعبؒ۔ حمزۃؒ، عبیدۃؒ اور جعفرؒ) اور نو بیٹیاں (حضرت خدیجہؒ، ام الحسنؒ، عائشہؒ، حبیبہؒ، سودۃؒ، ہندؒ، رملہؒ، حفصہؒ اور زینبؒ) زندہ

تھیں (بخاری ج ا ص۴۴۱) اور چار بیبیاں جو نکاح میں تھیں اور زندہ تھیں (حضرت ام خالدؓ۔ الربابؓ بنت انیف۔ زینبؓ اور عاتکہؓ بنت زید (فتح الباری ج ۶ ص۲۳۲) حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ اور حضرت ام کلثومؓ بنت عقبہ بھی ان کی بیویاں تھیں مگر شہادت کے وقت حبالۂ عقد میں نہ تھیں (فتح الباری ج ۶ ص۲۳۲) حضرت زبیرؓ نے اپنی شہادت سے پہلے اپنے بڑے لڑکے حضرت عبداللہؓ کو وصیت کرتے ہوئے تاکید فرمائی کہ میرا قرض (جو بقول محشی حضرت احمد علی صاحب سہارنپوریؒ بائیس لاکھ درہم تھا) ادا کرنے کے بعد جو جائداد بچے اُس کا ثلث (تیسرا حصہ) وصیت کی مد میں ہے اور ثلث کا ثلث تیری اولاد یعنی میرے پوتے اور پوتیوں کے لیے وصیت ہے اور بخاری شریف کی اس روایت کے آخر میں ہے کہ

وکان للزبیرؓ اربع نسوۃ ورفع الثلث فاصاب کل امرأۃ الف الف ومائتا الف فجمیع مالہ خمسون الف الف ومائتا الف (ص۲۳۲)	حضرت زبیرؓ کی چار بیویاں (زندہ اور نکاح میں) تھیں ثلث (تیسرا حصہ) نکالنے کے بعد ہر ہر بی بی کو بارہ ۱۲ بارہ ۱۲ لاکھ وراثت ملی سوان کا کل مال پانچ کروڑ اور دو لاکھ تھا۔

شرعی قاعدہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد متوفّٰی کے کل مال میں سے تجہیز و تکفین، قرض اور وصیت کی ادائیگی کے بعد اگر مرنے والا صاحب اولاد ہو (گو ایک ہی لڑکی ہو) تو اس کی بیوی کو قرآن کریم کے حکم کے مطابق ثُمن (آٹھواں حصہ) ملتا ہے ایک بیوی ہو۔ دو ہوں۔ تین ہوں چار ہوں سب کا حصہ ثمن ہی ہے وہ آپس میں مساوی طور پر تقسیم کر لیں جب چار بیویوں میں سے ہر ایک کو بارہ ۱۲ بارہ ۱۲ لاکھ ملا تو کل ثمن اڑتالیس لاکھ ہوا (فتح الباری ص۲۳۲ پ) جب اڑتالیس لاکھ ثُمن ہُوا اور اس کے ساتھ سات ثُمن اور ملائے گئے تو کل تین کروڑ چوراسی لاکھ ہے اور یہ ثلثین ہے اس کا نصف ایک کروڑ بانوے لاکھ ہے یہ ثُلث ہے جس کی وصیت کی گئی تھی اب ثلثین اور ثُلث کو جمع کیا گیا تو کل پانچ کروڑ چھہتر لاکھ ہوئے اور ان کے ساتھ بقول محشی بائیس لاکھ قرض جمع کیا گیا تو کُل پانچ کروڑ اٹھانوے لاکھ ہوئے حالانکہ بظاہر بخاری شریف کی روایت میں پانچ کروڑ اور دو لاکھ بنتے ہیں اور اجمالی ٹوٹل اور تفصیلی حساب میں چھیانوے

لاکھ کا فرق اور تفاوت ہے اس لیے اجمالی اور تفصیلی حساب کی تطبیق کے لیے حضرات محدثین کرام اور شراح حدیث خاصے پریشان ہیں تطبیق کے لیے تو بہت کچھ کہا گیا ہے مگر ذیل کی باتیں اقرب الی الصواب ہیں۔

(۱) بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہؓ چار سال تک حج کے موقع پر اعلان کرواتے رہے کہ ہمارے والد کے ذمہ جس کا قرض ہو وہ آکر ہم سے وصول کر لے تو پورے چار سال وراثت تقسیم نہیں ہوئی۔ حضرت زبیرؓ کی شہادت کے وقت اُن کی جائیداد کی قیمت پانچ کروڑ اور دو لاکھ تھی اور چار سالوں میں زمینوں اور مکانوں کے کرایہ وغیرہ وغیرہ میں اضافہ ہوتا رہا اور تقسیمِ وراثت کے وقت ان کی جائیداد کی قیمت پانچ کروڑ اور اٹھانوے لاکھ قرار پائی اور بخاری کی روایت کے کسی لفظ پر اس کی زد نہیں پڑتی بخاری کی روایت بھی اپنی جگہ صحیح رہتی ہے اور حساب بھی فٹ ہو جاتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔

حصل هذا الزائد من نماء العقار والاراضي في المدة التي أخّر فيها عبد اللهؓ بن الزبيرؓ قسم التركة استبراء للدين كما تقدم وهذا التوجيه في غاية الحسن لعدم تكلفه وتبقية الرواية الصحيحة على وجهها (فتح الباری ص۲۳۲ و ص۲۳۳)	قرض کی ادائیگی کے لیے جس مدت میں حضرت عبداللہؓ نے وراثت کی تقسیم کو مؤخر کیا اس مدت میں جائیداد اور زمینوں کی آمدنی سے یہ اضافہ حاصل ہوا اور یہ توجیہ نہایت ہی عمدہ ہے کیونکہ اس میں کوئی تکلف بھی نہیں اور صحیح روایت بھی اپنی جگہ برقرار رہتی ہے۔

اور شارح بخاری علامہ محمدؒ بن یوسفؒ کرمانیؒ (المتوفی ۷۸۶ھ) وغیرہ نے اسی کو بیان اور پسند کیا ہے۔

(۲) حافظ ابو محمد عبدالمؤمن بن خلف الدمیاطیؒ (المتوفی ۷۰۵ھ) یہ فرماتے ہیں کہ بیبیوں کا حصہ بیان کرنے میں بعض راویوں سے غلطی ہوئی ہے کہ انہوں نے ہر ہر بیوی کا حصہ بارہ بارہ لاکھ بیان کیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر ہر بیوی کو دس دس لاکھ حصہ ملا تھا (الف الف) اور

اس کے ساتھ مائتا الف کا ذکر راوی کی غلطی ہے اس لحاظ سے جب ہر ہر بیوی کو دس دس لاکھ ملے تو ثمن چالیس لاکھ ہوا اور ایسے ایسے سات ثمن ساتھ اور ملائے گئے تو کل تین کروڑ اور بیس لاکھ ہوئے یہ ثلثین ہے اس کے ساتھ ثلث وصیت ملایا گیا جو ایک کروڑ اور ساٹھ لاکھ بنتا ہے تو کل چار کروڑ اور اسی لاکھ ہوئے اور ان کے ساتھ بائیس لاکھ قرض بھی جمع کیا گیا تو کل پانچ کروڑ اور دو لاکھ بنے اور بخاری کی روایت میں فجمیع مالہ خمسون الف الف ومائتا الف کا حساب اپنی جگہ پر فٹ رہا حافظ ابن حجرؒ نے علامہ دمیاطیؒ کی یہ توجیہ فتح الباری (ج ۶ ص ۲۳۲) میں نقل کی ہے مگر اس پر گرفت کی ہے کیونکہ اس میں گو حساب تو برابر ہو جاتا ہے مگر بخاری کی روایت میں مائتا الف کا جملہ غلط ہو جاتا ہے جو درست نہیں ہے۔

(۳) فیض الباری ج ۲ ص ۴۶۵ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ الف الف ومائتا الف خمسون کی تمیز نہیں (جس کا معنی پانچ کروڑ اور دو لاکھ ہوتا ہے) بلکہ خمسون کی تمیز محذوف ہے جو سہما ہے جس کا معنی حصہ ہے اور الف الف ومائتا الف خبر ہے مبتدا محذوف کی اور وہ سہم واحد منہا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ حضرت زبیرؓ کا تمام مال پچاس حصوں میں منقسم تھا اور ہر ہر حصہ بارہ بارہ لاکھ کا تھا تو بارہ پچاس نکلے چھ کروڑ ہوا اور وراثت کے تفصیلی حساب میں پانچ کروڑ اور اٹھانوے لاکھ بنتا تھا۔ اتنے لمبے اور بڑے حساب میں دو لاکھ کا فرق کوئی خاص فرق نہیں بخلاف پہلے حساب کے جو پانچ کروڑ اور دو لاکھ تھا کہ اس میں چھیانوے لاکھ کا فرق پڑتا ہے اور یہ بہ نسبت دو لاکھ کے فرق کے زیادہ ہے بلکہ اگر غور کیا جائے تو دو لاکھ کا فرق بھی باقی نہیں رہتا چھ کروڑ کا حساب بالکل فٹ آتا ہے وہ یوں کہ نبراس الساری فی اطراف البخاری ص ۲۱۲ میں ہے کہ مرکب میں جب تثنیہ اور جمع ہو تو جزو اوّل کو تثنیہ اور جمع لاتے ہیں جیسے صَاحِبَيِ السِّجْنِ اور عِبَادُ اللّٰهِ اور بَنَاتُ اٰدَمَ میں پہلی جزو صاحب۔ عبد اور بنت کو تثنیہ اور جمع لایا جاتا ہے دوسری جزو اپنے حال پر رہتی ہے تو الف والف ومائتی الف (جو قرض تھا) جس کے معنی بارہ لاکھ تھے جب اسکا تثنیہ کیا گیا تو الفی الف ومائتی الف بنا جس کا مطلب چوبیس لاکھ ہوا اور جب تمام ترکہ ثلثین اور ثلث ملا کر پانچ کروڑ اور چھہتر لاکھ ہوا اور

اس کے ساتھ چوبیس لاکھ قرض ملایا گیا تو پورے چھ کروڑ ہوئے جو پچاس بارہ نکلتے تھے۔ زیادہ بہتر ہے کہ مطلق مرکب کی اضافت کی بجائے تثنیہ اور جمع کی اضافت کا ذکر ہو۔ رضی ج ۲ صـ۱۸۲ اور متن متین صـ۲۲۲ میں ہے واللفظ لہٗ فی الباب الرابع فی المثنیٰ والمجموع۔ (المرکب) الاضافی یثنّٰی ویجمع صدرہٗ کہ مرکب اضافی کی پہلی جزو ہی تثنیہ اور جمع لائی جاتی ہے ثانی برحال رہتی ہے۔ تو اس نحوی قاعدہ کے مطابق الفی الف و مائتی الف کا معنیٰ چوبیس لاکھ ہوا نہ کہ بائیس لاکھ جیسا کہ بخاری صـ۴۴۲ میں اس کا معنیٰ محشی نے بائیس لاکھ کیا ہے تو کل جائیداد چھ کروڑ تھی جس کا حساب فٹ ہے۔

باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب اس باب میں حضرت امام بخاریؒ نے دو حدیثیں بیان کی ہیں پہلی حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے جس میں صریح الفاظ میں یہود کو عرب (من ھٰذہ الارض) کی سرزمین سے جلاوطن کرنے کا ذکر ہے اور دوسری حضرت ابن عباسؓ کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں فامرھم بثلاث

فقال (ای رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) اخرجوا المشرکین (وفی نسخۃ الیہود) من جزیرۃ العرب ولجیزوا الوفد بنحو ماکنت اجیزھم والثالثۃ اما ان سکت عنہا واما ان قالہا فنسیتہا قال سفیان ھٰذا من قول سُلیمٰن (بخاری ج ۱ صـ۴۲۹)

کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو تین چیزوں کا حکم دیا (ایک یہ) کہ مشرکین کو (اور ایک نسخہ میں ہے یہود کو) جزیرۃ العرب سے نکال دینا اور (دوسرا یہ کہ) جو وفد تمہارے پاس آئیں ان کو تحفے دیکر باعزت روانہ کرنا جیسا کہ میں کرتا رہا۔ (فتح الباری ج ۸ صـ۱۳۵ میں ہے کہ آپؐ ہر ایک کو چاندی کے چالیس درہم عطیہ دیتے تھے) اور تیسرا یا تو بیان ہی نہیں فرمایا اور یا میں بھول گیا ہوں سفیانؒ (بن عُیینہؒ) فرماتے ہیں کہ یہ سلیمٰن (بن ابی مسلم الاحول) کا قول ہے۔

بخاری ج ۲ صـ۶۲۹ کی روایت میں ہے واوصیٰ (رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)

عند موتہ بثلاث اور بخاری ج ۲ ص ۶۳۸ کی روایت میں ہے واوصاھم بثلاث الخ لفظ وصیت اور اس باب کو واضح کرتا ہے کہ آپؐ نے عند الوفات جو وصیت کی اور جو حکم دیا وہ نہایت ہی ضروری اور تاکیدی ہے اس میں ردّ و بدل کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا اور امت مرحومہ کو عموماً اور عرب کے حکمرانوں کو جن کا وہاں اقتدار ہے خصوصاً یہ حکم ہے کہ اس پر وہ عمل کریں۔ جس طرح بخاری کی روایت کے ایک نسخہ میں یہود کا لفظ ہے اسی طرح مسند حمیدی ج ۱ ص ۲۶ مسند احمد ج ۱ ص ۱۹۵ ابوداؤد والطیالسی ص ۳۱ مسند دارمی ج ۱ ص ۱۵۷ مسند ابویعلیٰ موصلیؒ ج ۲ ص ۱۷۰ اور مسند بزار ج ۴ ص ۱۰۵ وغیرہ کتب حدیث میں الیہود کا لفظ صراحتہً موجود ہے اور حضرت عمرؓ کی روایت میں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لئن عشت لاخرجن الیھود والنصاریٰ من جزیرۃ العرب حتی لا اترک فیھا الا مسلما (مسلم ج ۲ ص ۹۴ و ترمذی ج ۱ ص ۱۹۴ وقال ھذا حدیث حسن صحیح، وسنن الکبری ج ۹ ص ۲۰۷ وکنز العمال ج ۴ ص ۵۰۶)	کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں زندہ رہا تو ضرور میں یہود و نصاریٰ کو عرب کے جزیرہ سے نکال دوں گا حتیٰ کہ عرب کے جزیرہ میں بغیر مسلمانوں کے اور کسی کو نہیں چھوڑوں گا

یہود و نصاریٰ کا اصل دین تورات و انجیل کا دین تھا جو اپنے دور میں حق اور سچا تھا اور صدیوں تک وہ لوگ اس پر عمل کرتے رہے مگر بعد کو یہود و نصاریٰ کی اکثریت کفر و شرک کی مرتکب ہوگئی، عزیر بن اللہ اور مسیح بن اللہ کے باطل عقیدے اختراع کیے اور اربابا من دون اللہ کے پجاری بن گئے اور نصاریٰ تثلیث کے قائل ہو کر صریح طور پر مشرکین کے زمرہ میں داخل ہو گئے اس لیے مشرکین کا لفظ ان پر بھی بالکل فٹ آتا ہے قال فنسیتھا میں قال کا فاعل امام سفیان (بن عیینہؒ) ہیں جو سلیمان بن ابی مسلم الاحول سے روایت کرتے ہیں اور ایسا ہی مستخرج اسماعیلی میں ہے (فتح الباری ج ۸ ص ۱۳۵) لیکن فتح الباری ج ۸ ص ۱۳۵ میں ہے کہ

یحتمل ان یکون القائل ذٰلک ھو سعیدؒ بن جبیرؒ الی قولہٖ وھٰذا ھو الارجح	احتمال ہے کہ اس کے قائل حضرت سعیدؒ بن جبیرؒ ہوں (پھر فرمایا کہ) زیادہ راجح بات یہی ہے۔

یعنی حضرت سعیدؒ بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ تیسری بات یا تو حضرت ابن عباسؓ نے بیان نہیں فرمائی اور یا میں بھول گیا ہوں۔

الثالثۃ :- تیسری بات کے بارے شراح حدیث اختلاف کرتے ہیں کہ وہ کون سی تھی؟ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام داؤدیؒ فرماتے ہیں کہ وہ قرآن کریم کو مضبوطی سے پکڑنے کی وصیت تھی اور امام ابن تینؒ نے اسی پر جزم کیا ہے اور امام المہلبؒ فرماتے ہیں کہ تیسری بات یہ ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے پہلے حضرت اسامہؓ (ابن زیدؓ) کے لشکر کو (مقام مُوتہ میں جانے کے لیے) نامزد کیا تھا اس کی روانگی کی تاکید تھی اور محدث ابن بطال نے اسی کو قوی کہا ہے اس لیے کہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت میں جب حضرت اُسامہؓ کے لشکر کی روانگی کے بارے بعض صحابہ کرامؓ نے اختلاف کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت اس لشکر کو بھیجنے کی تاکید کی تھی اور قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ہے کہ تیسری بات آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ میری قبر کو وثن (او رُبت) نہ بنانا کیونکہ مؤطا امام مالکؒ وغیرہ کی روایت میں یہود کے اخراج کے ساتھ یہ الفاظ بھی مقرون ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ تیسری چیز وہ ہو جو حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ اَلصَّلٰوۃُ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ (یعنی نماز کی پابندی کا لحاظ کرنا اور غلاموں سے اچھا برتاؤ کرنا) فتح الباری ج ۸ ص ۱۳۵)

مؤطا امام مالکؒ ص ۳۶۰ میں حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کی روایت ہے

لہ وفی مسند احمد ج ۲ ص ۲۴۶ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا اللھم لا تجعل قبری وثنا لعن اللہ قومًا اتخذوا قبور انبیائھم مساجد ۔

آخر ماتکلم به رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان قال قاتل اللہ الیہود والنصاریٰ اتخذوا قبور انبیائھم مساجد الا لا یبقین دینان بارض العرب

کہ زندگی کے آخر میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جو کلام کیا وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ کو غارت اور تباہ کرے جنہوں نے حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا خبردار عرب کی زمین میں دو دین ہرگز باقی نہ چھوڑے جائیں۔

وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلیٰ خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْن

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

خزائن السنن (جلد اول)

ابواب الطہارت ....تا......... ابواب البیوع

مع مقدمہ دفائن السنن

ترمذی شریف کی مع اضافات ان تقریروں کا مجموعہ جو شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالزاہد محمد سرفراز خان صفدر مدظلہ‘ ترمذی شریف پڑھاتے وقت مختلف سالوں میں بیان کرتے رہے، جن کو عزیزم المولوی الحافظ القاری رشید الحق خان عابد سابق مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے مرتب کیا اور کئی مقامات پر اصل عبارات کے ساتھ تقابل بڑی محنت کے ساتھ راقم الحروف نے کیا اور بعض اغلاط کی تصحیح کی، مگر پھر بھی طبع اول میں کتابت اور بعض حوالہ جات کی اغلاط رہ گئی تھیں۔ طبع دوم کیلئے حضرت شیخ الحدیث صاحب دام مجدہم نے بیماری، پیرانہ سالی اور گوناگوں مصروفیات کے باوجود خود ان اغلاط کی تصحیح فرمائی اور فن حدیث اور سند سے متعلق ضروری اصطلاحات پر مشتمل نہایت علمی مقدمہ کا اضافہ فرمایا۔ شائقین علم حدیث کیلئے یہ تقاریر گرانقدر علمی ذخیرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق بخشے۔ آمین

اَلتَّاجِرُ الصَّدُوْقُ الْاَمِیْنُ مَعَ النَّبِیِّیْنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّهَدَآءِ (ترمذی ج ۱ ص ۲۲۹)

سچے امانتدار تاجر کو (قیامت کے دن) انبیاء، صدیقین اور شہداء کی معیت نصیب ہوگی۔

خزائن السنن (جلد دوم)

ترمذی شریف ــــــــ ابواب البیوع

احادیث کی کتابوں میں بیوع (خرید وفروخت) سے متعلق ابحاث کا شمار مشکل ترین ابحاث میں ہوتا ہے جسکی وجہ سے طلبا اور طلبات کو خاصی دشواری پیش آتی ہے بفضلہٖ تعالیٰ ان ابحاث کو عام فہم وآسان انداز میں بیان کردیا گیا ہے۔ جس سے نہ صرف حدیث پڑھنے والے طلبا اور طالبات بلکہ عام پڑھے لکھے حضرات بالخصوص تاجر حضرات بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔ اور اپنی تجارت کو شرعی احکامات کے دائرہ میں رکھنے کیلئے اس کتاب سے راہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو عبادات کے ساتھ ساتھ معاملات کی اصلاح کی بھی توفیق نصیب فرمائے، اور احقر کی اس خدمت کو شرف قبولیت سے نوازے اور آخرت کی نجات کا ذریعہ بنائے۔ آمین یا اللہ العالمین

احقر..... محمد عبدالقدوس خان قارن۔ مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ